ترجمه متن و شرح کامل

رسائل شیخ انصاری (ره)

به روش پرسش و پاسخ

المقصد الثالث فی الشک

تنبیهاة البرائة - اصالة التخییر

(جلد هفتم)

استاد سعیدی

بسم الله الرحمن الرحیم

متن ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری «به روش پرسش و پاسخ»

نویسنده:

جمشید سمیعی

ناشر چاپی:

خاتم الانبیاء

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری جلد ۷

مشخصات کتاب

سرشناسه : سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی : فرائدالاصول .برگزیده .شرح

عنوان و نام پدیدآور : متن ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری« به روش پرسش و پاسخ» / سمیعی.

مشخصات نشر : اصفهان: خاتم‌الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری : ج .

شابک : ۱۵۰۰۰ ریال: ج.۱ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۱، چاپ چهارم۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ : ؛ ۴۲۰۰۰ ریال (ج.۱،چاپ پنجم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۲ چاپ سوم: ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸-۳۹۵-۷ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج.۲، چاپ چهارم: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۳-۶ ؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج.۳: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۸-۰ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ سوم) ؛ ۳۸۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ چهارم) ؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج.۴ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۹ ؛ ۳۲۰۰۰ ریال: ج.۴ چاپ سوم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۵ : ؛ ۳۶۰۰۰ریال(ج.۴،چاپ چهارم) ؛ ۱۵۵۰۰ ریال: ج.۵، چاپ دوم: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۴-۸ ؛ ۲۸۰۰۰ ریال (ج.۵ ، چاپ سوم) ؛ ۳۰۰۰۰ ریال: ج.۶، چاپ دوم: ۹۶۴-۸۳۷۸۰-۵-۳ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال (ج.۶ چاپ سوم) ؛ ۳۲۰۰۰ ریال (ج. ۷) ؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۷، چاپ دوم ۹۷۹-۹۶۴-۸۳۷۸-۱۲-۱ : ؛ ۳۸۰۰۰ ریال: ج.۸ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴۸۳۷۸-۲۱-۴ ؛ ۶۰۰۰۰ ریال (ج.۸ چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج.۹: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۴-۵ ؛ ۹۵۰۰۰ ریال (ج.۹ ، چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۰ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۰۷-۸ ؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۱ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۱۱-۵ ؛ ۹۵۰۰۰ ریال(ج.۱۱، چاپ دوم) ؛ ۷۰۰۰۰ ریال: ج.۱۲ ، چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۵-۰-

یادداشت : عنوان جلد چهارم « ترجمه ،متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ...» است.

یادداشت : ج.۱ (چاپ چهارم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱(چاپ پنجم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۲ (چاپ سوم : بهار۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲).

یادداشت : ج.۳(چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۳و۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۲).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۴(چاپ چهارم :۱۳۹۰).

یادداشت : ج.۵ (چاپ دوم : پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج.۵ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۶ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم : ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ چهارم : ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴).
یادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۷).
یادداشت : ج. ۷ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).
یادداشت : ج.۹ (چاپ اول: ۱۳۸۶).
یادداشت : ج.۹ (چاپ دوم : ۱۳۸۹).
یادداشت : ج.۸ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵).
یادداشت : ج.۸ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).
یادداشت : ج.۱۰(چاپ اول : پاییز ۱۳۸۷).
یادداشت : ج.۱۱(چاپ اول : ۱۳۸۷).
یادداشت : ج.۱۱(چاپ دوم : ۱۳۸۹).
یادداشت : ج.۱۲ (چاپ اول : ۱۳۸۹).
یادداشت : کتابنامه.
مندرجات : ج. ۱. کتاب القطع.- ج.۳. کتاب‌الظن : المقصدالثانی.- ج.۴ کتاب‌الظن.- ج.۵. کتاب‌الظن.- ج.۶. البرائه.- ج.۷. المقصدالثالث فی‌الشک تنبیهاه البرائه – اصاله‌التخییر.- ج.۸. احتیاط.- ج.۹. استحصاب.- ج.۱۰.در شرایط عمل به اصول برائت تخییر احتیاط.-
موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ – ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول -- نقد و تفسیر
موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ – ۱۲۸۱ق . فرائد الاصول-- پرسشها و پاسخها
موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۳ق.-- پرسش‌ها و پاسخ‌ها
شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ – ۱۲۸۱ق . فرائد الاصول . برگزیده . شرح
رده بندی کنگره : BP۱۵۹/الف۸ف۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۱۶۶۵۶

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

اشاره

متن:

و ینبغی التنبیه علی أمور:

الأول: أن المحکی عن المحقق التفصیل فی اعتبار أصل البراءة بین ما یعمّ به البلوی و غیره، فیعتبر فی الأوّل دون الثانی، و لا بدّ من حکایة کلامه رحمه اللّه فی المعتبر و المعارج حتّی یتّضح حال النسبة.

قال فی المعتبر: «الثالث- یعنی من أدلّة العقل-: الاستصحاب، و أقسامه ثلاثة: الأول: استصحاب حال العقل، و هو التمسّک بالبراءة الأصلیّة، کما یقال: الوتر لیس واجبا، لأنّ الأصل براءة العهدة. و منه: أن یختلف العلماء فی حکم الدیة بین الأقلّ و الأکثر، کما فی دیة عین الدابّة المترددة بین النصف و الربع. إلی أن قال: الثانی: أن یقال: عدم الدلیل علی کذا، فیجب انتفاؤه. و هذا یصحّ فیما یعلم أنه لو کان هنا دلیل لظفر به، اما لا مع ذلک فیجب التوقّف، و لا یکون ذلک الاستدلال حجّة. و منه القول بالإباحة، لعدم دلیل الوجوب و الحظر. الثالث: استصحاب حال الشرع. فاختار أنّه لیس بحجّة»(۱) انتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه اللّه.

و ذکر فی المعارج، علی ما حکی عنه: «أن الأصل: خلوّ الذمّة عن الشواغل الشرعیّة، فإذا ادّعی مدّع حکما شرعیّا جاز لخصمه أن یتمسّک فی انتفائه بالبراءة الأصلیة، فیقول: لو کان ذلک الحکم ثابتا لکان علیه دلالة شرعیّة، لکن لیس کذلک، فیجب نفیه. و هذا الدلیل لا یتمّ إلا ببیان مقدّمتین: إحداهما: أنه لا دلالة علیه شرعا، بأن ینضبط طرق الاستدلالات الشرعیّة و یبیّن عدم دلالتها علیه. و الثانیة: أن یبیّن أنه لو کان هذا الحکم ثابتا لدلّت علیه إحدی تلک الدلائل، لأنّه لو لم یکن علیه دلالة لزم التکلیف بما لا طریق للمکلّف إلی العلم به، و هو تکلیف بما لا یطاق، و لو کانت علیه دلالة غیر تلک الأدلّة لما کانت أدلة الشرع منحصرة فیها، لکنّا بیّنّا انحصار الأحکام فی تلک الطرق، و عند ذلک یتمّ کون ذلک دلیلا علی نفی الحکم»(۲) انتهی.

۱- الحاکی هو المحقّق القمی فی القوانین: ج ۲، ص ۱۵.

۲- معارج الأصول، ص ۲۱۲.

ص: ۶

ترجمه:

[ادامه مقصد ثالث و آن حکم شک در حکم واقعی است بدون ملاحظه حالت سابقه]

[ادامه مقام اول]

[ادامه موضع اول و آن شک در نفس تکلیف است]

[ادامه مطلب اول: در صورتی که امر بین حرمت و غیر وجوب دایر شود]

[ادامه مسئله اول: آنجا که نصی در آن نباشد]

(تنبیهات)

اشاره

آگاهی و اطلاع بر چند امر شایسته است:

تنبیه اول: [از محقق حلی تفاوت در اعتبار اصل برائت و اجراء آن میان امری که مبتلا به بوده و غیر آن، حکایت شده است.]

اشاره

از محقق حلی رحمه اللّه، تفاوت (قائل شدن ایشان) در اعتبار اصل برائت و اجراء آن میان امری که مبتلا به بوده و غیر آن (که مبتلا به نیست)، حکایت شده است.

اصل در (فرض) اوّل (که مبتلا به است)، اعتبار (یعنی جاری) می‌شود، ولی در فرض دوم (که عام البلوی نیست) جاری نمی‌شود. لذا شیخ می‌فرماید: ناگزیر از حکایت کلام ایشان در کتاب معتبر و معارج هستیم تا صحت و یا کذب این نسبتی (که به او داده شده) روشن شود.

محقق رحمه اللّه در کتاب معتبر فرموده است:

سوم از ادلّه عقلی، استصحاب است و آن (استصحاب) بر سه قسم است:

(اوّل) استصحاب حال عقل است (بدین معنا که مستصحب به لحاظ قبل از شرع ثابت بوده است) و آن تمسک به برائت اصلیه است چنانکه گفته می‌شود:

نماز وتر واجب نیست، زیرا اصل، برائت (از) ذمّه است و از همین قبیل است، اختلاف علماء در حکم دیه‌ای که مردد میان اقلّ و اکثر است، مثل دیه (یک) چشم حیوان (چنانچه کسی آن را کور کند) که مردّد است میان نصف (قیمت حیوان) و ربع (آن). سپس (مطلب را ادامه داد) تا آنجا که فرمود:

(دوّم) اینکه گفته شود: دلیل بر فلان امر وجود ندارد، پس نبود آن امر نیز واجب است (یعنی: عدم الدلیل، دلیل علی العدم).

و این (استدلال) در جائی صحیح است که دانسته شود که اگر واقعا در آنجا دلیلی موجود بود حتما (با بررسی) به آن دست

می‌یافتیم، لکن اگر چنین نبود، توقف (و تمسک نکردن به این استدلال) لازم است، چرا که دلیل مزبور در مورد مذکور حجّت نیست و از (مصادیق همین) دلیل (قسم دوم از استصحاب) است قول به اباحه است، به دلیل عدم برهانی بر وجوب یا منع و حرمت. (سوم) استصحاب حال شرع است (یعنی: مستصحب به دلیل شرع ثابت شده باشد)، سپس اختیار فرموده که این قسم از دلیل حجّت نیست. تمام شد مقدار نیاز به دانستن کلام مرحوم محقق حلّی در کتاب معتبر.

ص: ۷

بیان مرحوم محقق حلّی در کتاب معارج

و بنا بر آنچه از ایشان حکایت شده در کتاب معارج الاصول فرموده:

اصل، خالی بودن ذمّه (مکلف) از شواغل و تکالیف شرعیّه است، پس اگر کسی ادعای یک حکم شرعی نمود، برای خصم وی جایز است که در برابر وی به برائت اصلیه تمسّک کند و بگوید:

اگر این حکم ثابت می‌بود، باید دلالت شرعیه‌ای برآن می‌بود ولی این‌طور نیست، پس نفی آن (حکم) واجب است.

و این دلیل تمام نمی‌گردد مگر با بیان و توضیح دو مقدّمه:

یکی از آن دو مقدمه این است که:

هیچ دلیل شرعی بر این امر وجود ندارد، زیرا طرق استدلالات شرعی منضبط و مشخص است و حال آنکه عدم دلالت (یکی از دلائل شرعی) برآن روشن است.

و مقدمه دوّم این است که:

روشن است که اگر این حکم ثابت می‌بود هرآینه یکی از آن ادله شرعیّه (طرق استدلال) برآن دلالت می‌کرد، چرا که اگر دلالتی برآن (حکم) نبوده باشد و در عین حال شخص به آن مکلّف باشد، تکلیف به امری لازم می‌آید که هیچ راهی برای مکلّف جهت علم و آگاهی به آن امر وجود ندارد و این خود تکلیف ما لا یطاق است.

و اگر غیر از این ادله شرعیّه دلیل دیگری برآن حکم قائم باشد هرآینه دلالت منحصر در ادلّه شرعیه نخواهد بود، و حال آنکه ما انحصار (به دست آوردن) احکام را از این طرق بیان کردیم.

با توجه به دو مقدمه مزبور، عدم الدلیل علی الحکم خود دلیلی است بر نفی حکم مزبور.

ص: ۸

(تشریح المسائل)

* حکایت‌کننده در عبارت (المحکیّ عن المحقق ...) کیست؟

جناب محقّق قمی رحمه اللّه در کتاب قوانین.

* مراد از عبارت (لأنّ الأصل براءهٔ الذمّهٔ) چیست؟

این است که قبل از شرع، ذمّه از وجوب نماز وتر، بری بوده است و چون پس از شرع نیز علم به وجوب آن نداریم، برائت ذمّه را استصحاب می کنیم.

* تطبیق دیه چشم حیوانی که کسی آن را کور نموده با استصحاب حال عقل چگونه است؟

بدین گونه است که می گوییم:

در موردی که فردی یک چشم حیوانی را کور نماید، چون برخی از فقهاء نصف قیمت حیوان را بر جانی واجب دانسته‌اند و برخی ربع آن را می‌توانیم بگوییم:

ربع قیمت قطعا واجب است، لکن زائد برآن مشکوک است و اصل مقتضی برائت از آن است.

* مشارالیه ذلک در عبارت (امّا لامع ذلک ...) چیست؟

ما یعلم انّه لو کان ...

* غرض از عبارت (استصحاب حال الشرع) چیست؟

این است که: مستصحب به دلیل شرع ثابت شده باشد، همان گونه که اگر کسی به واسطه نداشتن آب تیمّم کرد و مشغول نماز شد و سپس در طول نماز آب پیدا شد، تکلیف او چیست؟

برخی از فقهاء فرموده‌اند: نماز او باطل است.

برخی دیگر معتقدند که نماز او صحیح است.

اما گروه دوّم در اثبات مدّعای خود استدلال کرده‌اند که: نماز قبل از وجود آب مشروع بوده و شرع ما را در خواندن آن مجاز قرار داد، لذا اکنون نیز مشروعیّت آن استمرار دارد.

* مقدمهٔ بفرمایید نظر مشهور اصولیین و حضرات اخباریین در شبهات بدویه تحریمیه چه بود؟

۱- مشهور اصولیین بعد الفحص و الیأس بطور مطلق برائتی شدند و قائل به تفصیل میان حوادث عام البلوی (مورد ابتلاء) و شاذّ البلوی نشدند.

۲- اخباریین در مسئله بطور مطلق احتیاطی شدند و باز قائل به تفصیل نشدند.

* حاصل مطلب در عبارت (المحکیّ عن المحقق ...) چیست؟

این است که جناب محقّق قمی صاحب قوانین از اصولیین به جناب محقّق اوّل صاحب شرایع نسبت داده‌اند که ایشان در شبهات بدویه قائل به تفصیل شده و حوادث و وقایع را به دو دسته تقسیم نموده است:

ص: ۹

۱- حوادث عام البلوی، یعنی حوادثی که نوع مردم به آن مبتلا هستند.

۲- حوادث شاذ البلوی، یعنی حوادثی که برخی از مردم در بعضی از مکانها و زمانها، آن‌هم به ندرت بدانها مبتلا می‌شوند، لکن این حوادث مورد ابتلاء اکثر مردم نیستند.

آنگاه: در حوادث عام البلوی فرموده: بعد الفحص و الیأس از دست‌یابی به دلیل، اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود، همان‌طور که اصولیین بدان قائل‌اند.

و در حوادث شاذ البلوی می‌گوید: بعد الفحص و الیأس عن الدلیل هم نمی‌توان اصالهٔ البراءهٔ را جاری نمود، بلکه باید توقّف کرده و احتیاط کنیم همان‌طور که اخباریین بدان قائل‌اند.

* پس مراد از عبارت (و لا بدّ من حکایهٔ کلامه ...) چیست؟

این است که شیخ عین عبارت جناب محقّق را هم از کتاب معتبر ایشان و هم از کتاب معارج الاصول که دو کتاب فقهی و اصولی هستند نقل نموده، تا خواننده خود قضاوت کند که نسبت مذکور ناتمام بوده و جناب محقّق در مسئله مزبور مفصل نمی‌باشد، بلکه مثل بقیه اصولیین بقول مطلق برائتی بوده.

* عقیده جناب محقق در معتبر چیست؟

این است که منابع احکام شرعیه پنج امر است:

کتاب، سنت، عقل، اجماع و استصحاب، که استصحاب خود بر سه قسم است:

۱- استصحاب حال عقل؛ ۲- عدم الدلیل؛ ۳- استصحاب حال شرع.

* منظور محقق از استصحاب حال عقل چیست؟

همان برائت اصلیه و ازلیّه است، یعنی در ازل پیرامون فلان مسئله حکمی نبود اکنون من پیرامون حکم آن شک می‌کنم، لکن استصحاب می‌کنم همان عدم ازلی و یا عدم قبل از شرع و یا عدم قبل از بلوغ را.

* شاهد مثال جناب محقق بر استصحاب مزبور چیست؟

۱- یک مثال از شک در تکلیف و شبهه وجوبیّه است و آن این است که:

نماز وتر قبل از شرع مقدس اسلام و یا قبل از دوران بلوغ بر من واجب نبود، حال بعد از نزول شرع مقدّس و فرارسیدن بلوغ در وجوب آن بر خودم شک می‌کنم، در اینجا استصحاب می‌کنم برائت ذمّه اصلیه را قبل از شرع.

۲- یک مثال از شک در مکلّف و شبهه وجوبیّه و دوران میان اقل و اکثر و آن این است که: اگر شخصی به هر وسیله‌ای چشم حیوان کسی را کور نمود آیا باید نصف قیمت حیوان را بپردازد یا نصف نصف قیمت را. یعنی پرداخت اقل بر او واجب است یا اکثر؟

سپس می‌گوید: نسبت به اقل که قدر متیقّن است حکم به دیه می‌شود، لکن نسبت به اکثر که

ص: ۱۰

مشکوک است استصحاب حال عقل را جاری کرده می گوئیم: قبل از شرع که اکثر واجب نبود، اکنون هم واجب نیست.

* منظور محقّق اوّل از استصحاب قسم دوم چیست؟

این است که هر حکم شرعی تابع دلیلش می‌باشد، پس آنجا که دلیلی بر حکمی دلالت دارد فهو المطلوب. لکن ازآنجاکه عدم الدلیل، دلیل العدم است، هرکجا دلیل معدوم است، حکم نیز منتفی است.

پس قائل به تفصیل شده می‌فرماید: افعال بر دو دسته‌اند: ۱- عام البلوی؛ ۲- شاذ البلوی.

سپس می‌فرماید: استدلال به قاعده (عدم الدلیل، دلیل العدم):

۱- در حوادث عام البلوی صحیح است، چرا که در این گونه افعال: اگر حکمی وجود داشت، حضرات ائمه علیهم السّلام بیان کرده بودند و به ما نیز می‌رسید حال که چنین حکمی به ما نرسیده، پس مظنّه به عدم حکم حرمت و یا وجوب پیدا می کنیم، و ظن عند تعذر العلم حجّهٔ.

۲- و در حوادث نادر البلوی صحیح نمی‌باشد چرا که:

شاید حرمتی نبوده و یا اینکه چون عام البلوی نبوده بیان نشده.

شاید هم بیان شده، لکن چون عام البلوی نبوده به ما نرسیده.

در نتیجه:

از راه عدم الدلیل ظنّ به عدم پیدا نمی‌شود، ظن هم که نبود قانون مزبور فاقد ارزش است.

نکته اینکه:

جناب محقّق در این قانون قائل به تفصیل شده و در پاسخ خواهیم گفت که قاعده مزبور ربطی به برائت مورد بحث ما ندارد.

* منظور جناب محقّق از استصحاب حال شرع چیست؟

این است که اگر پس از شریعت و بیان یک حکم (فی المثل: وجوب جمعه در عصر غیبت و یا حرمت عصیر عنبی بعد از غلیان و قبل از ذهاب ۳/ ۲ آن و ...)، بعد از مدتی در بقاء آن شک کردیم، استصحاب می کنیم وجوب جمعه در عصر غیبت را و یا حرمت عصیر عنبی. پس از غلیان و قبل از ذهاب ثلثین را.

سپس فرموده: این نوع از استصحاب حجّت نیست.

* عبارت ایشان در کتاب معارج چیست؟

فرموده است که مقتضای اصل و (یا قاعده اوّلیه) عقلا و با قطع‌نظر از بیان شرع عبارت است از:

فراغت ذمه از تکالیف شرعیه. یعنی عقل حکم به اباحه کرده می گوید: الاصل فی الاشیاء الاباحه الّا ما خرج بالدلیل.

ص: ۱۱

حال: اگر کسی در موضوعی از موضوعات مثل اقامه در نماز، مدّعی شود که حکم (فی المثل)، وجوب است ما به اصل اوّلی مذکور تمسّک کرده می گوئیم:

اگر حکمی در این موضوع باشد باید با دلیل شرعی ثابت شود، لکن اللازم منتف فالملزوم مثله.

* پس مراد از عبارت (و هذا الدلیل لا یتمّ ...) چیست؟

این است که از آنجا که استدلال فوق یک قیاس استثنائی است با بیان دو مقدمه تمام و تکمیل می‌شود: ۱- اثبات ملازمه ۲- بیان انتفاء لازم.

* اثبات ملازمه مزبور چگونه است؟

اگر حکمی در حقّ ما منجز شود و عقاب‌آور باشد باید دلیلی شرعی برآن حکم دلالت کند لکن اگر دلیلی شرعی برآن دلالت نکند، تکلیف بما لا یطاق است و یا عقاب بلابیان.

تکلیف بما لا یطاق و یا عقاب بلابیان قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

* بیان انتفاء لازم چگونه است؟

ادلّه احکام منحصر در پنج دلیل است. (صغری)

بعد الفحص در ادلّه مذکور، دلیلی بر حکم مزبور نیافتیم. (کبری)

پس: با انتفاء لازم، ملزوم هم منتفی و باطل است. (نتیجه)

ص: ۱۲

متن:

و حکی عن المحدّث الأسترآبادی فی فوائده:

أنّ تحقیق هذا الکلام هو: أن المحدّث الماهر إذا تتبع الأحادیث المرویّة عنهم علیهم السّلام فی مسألة لو کان فیها حکم مخالف للأصل لاشتهر، لعموم البلوی بها، فإذا لم یظفر بحدیث دلّ علی ذلک الحکم ینبغی أن یحکم قطعا عادیا بعدمه، لأن جمّا غفیرا من أفاضل علمائنا- أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق علیه السّلام- کما فی المعتبر- کانوا ملازمین لأئمتنا علیهم السّلام فی مدة تزید علی ثلاثمائة سنة، و کان همّهم و همّ الأئمة علیهم السّلام إظهار الدین عندهم و تألیفهم کل ما یسمعون منهم فی الاصول، لئلا یحتاج الشیعة إلی سلوک طریق العامّة، و لتعمل بما فی تلک الاصول فی زمان الغیبة الکبری، فإن رسول الله و الأئمة علیهم السّلام لم یضیّعوا من فی أصلاب الرجال من شیعتهم، کما فی الروایات المتقدّمة، ففی مثل تلک الصورة یجوز التمسک بأن نفی ظهور دلیل علی حکم مخالف للأصل دلیل علی عدم ذلک الحکم فی الواقع.- إلی أن قال:- و لا یجوز التمسک به فی غیر المسألة المفروضة، إلا عند العامة القائلین بأنه صلّی اللّه علیه و آله أظهر عند أصحابه کلّ ما جاء به، و توفّرت الدواعی علی جهة واحدة علی نشره، و ما خصّ صلّی اللّه علیه و آله أحدا بتعلیم شیء لم یظهره عند غیره، و لم یقع بعده ما اقتضی اختفاء ما جاء به»(۱)، انتهی.

ترجمه:

کلام محدث استرآبادی در فوائد المدنیّة

اشاره

از محدث استرآبادی در کتاب فوائد المدنیّه حکایت شده است که:

تحقیق این کلام آن است که یک محدّث ماهر وقتی احادیث روایت شد از ائمه علیهم السّلام در مسئله‌ای (که عام البلوی بوده)، تتبع و بررسی کند به نحوی که اگر حکمی مخالف با اصل (اصالة البراءة الأصلیة) در آن باشد، هرآینه به واسطه کثرت ابتلائش مشهور و اشکال می‌شود، اگر به حدیثی که دلالت برآن حکم نماید، دست نیابد، شایسته است که با یقین متعارف حکم به عدم آن (حکم) نماید، زیرا جماعت کثیری از افاضل علماء ما که براساس نقل معتبر چهار هزارشان از شاگردان امام صادق علیه السّلام بوده و زائد بر سیصد سال، همواره ملازم با حضرات ائمه علیهم السّلام بوده‌اند، و همت ایشان و تلاش ائمه علیهم السّلام اظهار دین نزد ایشان (افاضل علمائنا) و تألیف و جمع‌آوری ایشان هرآنچه درباره علم اصول از ائمه علیهم السّلام می‌شنیدند، بوده است

۱- الفوائد المدنیّة، ص ۱۴۱- ۱۴۰.

ص: ۱۳

تا که شیعه نیازی به اتخاذ طرق اهل سنت نداشته باشد و در طول زمان غیبت کبری امام به آنچه در این اصول آمده سلوک و عمل نمایند چرا که رسول خدا و ائمه اطهار علیهم السّلام حق کسانی را که در اصلاب رجال شیعه بوده است نادیده نگرفته و تضییع نفرموده است چنانچه این مضمون در روایات متقدمه نقل گردید.

پس در مثل چنین صورتی جایز است گفته شود که نفی ظهور دلیل بر حکم مخالف با اصل، خود دلیل است بر عدم حکم در واقع.

سپس کلام را ادامه داده تا آنجا که فرموده:

تمسّک به این بیان در (مسئله‌ای) غیر از مسئله‌ای که فرض شد (عام البلوی) جایز نیست مگر از نظر عامّه که معتقدند پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله هرچه را که آورده‌اند و به حضرتش وحی گردیده برای اصحابشان اظهار فرموده‌اند و از طرفی نیز انگیزه‌ها به‌طور کلی و در یک خط سیر بر انتشار آنها بوده و حضرتش احدی را اختصاص به تعلیم حکمی نداده به نحوی که دیگری از آن محروم مانده باشد و پس از او نیز امری که مقتضی مخفی ماندن دستورات آن حضرت باشد واقع نشده است تمام شد کلام محدّث استرآبادی.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب جناب استرآبادی در فوائد المدنیّه چیست؟

این است که چنانچه محدّث ماهری روایات حضرات ائمه را در یک مسئله‌ای که عام البلوی و مورد ابتلاء مردم است تتبع نماید و دلیلی برخلاف اصالهٔ البراءهٔ الاصلیهٔ نیابد، قطع عادی به عدم آن حکم پیدا می‌نماید. چرا؟

زیرا هزاران نفر از محدثین که صاحبان اصول اربعمائه نیز در میان آنان‌اند و حدود سیصد سال ملازم رکاب ائمه بوده‌اند و از جزئی‌ترین احکام سؤال می‌نمودند چنانکه امروز در هر مسئله‌ای دهها روایت وارد شده است. از طرفی براساس روایات فراوانی، رسول اللّه و ائمه علیهم السّلام به فکر شیعیان در زمان غیبت هم بوده‌اند و احکام بسیاری را بیان فرموده‌اند تا شیعیان نیز همچون اهل عامه در دام قیاس و استحسان و ...

گرفتار نشوند.

با این‌همه اگر در مسئله‌ای که مبتلابه به عموم است به دنبال دلیل گشتیم لکن بیانی نیافتیم یقین می‌کنیم که پس حرمتی هم نبوده.

سپس می‌فرماید: بله اگر مسئله‌ای عام البلوی نباشد، نمی‌توان در آن مسئله به اصل برائت تمسّک نمود مگر بر طریق عامه که قائل‌اند به اینکه هرچه بود رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله برای همگان فرمود و کسی را اختصاص به بعضی احکام نداد.

ص: ۱۴

متن:

أقول: المراد بالدليل المصحّح للتكليف- حتّى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلى العلم به- هو ما تيسّر للمكلّف الوصول إليه و الاستفادة منه، فلا فرق بين ما لم يكن فى الواقع دليل شأنىّ أصلا، أو كان و لم يتمكّن المكلّف من الوصول إليه، أو تمكّن لكن بمشقّة رافعة للتكليف، أو تيسّر و لم يتمّ دلالته فى نظر المستدلّ، فإن الحكم الفعلىّ فى جميع هذه الصور قبيح على ما صرّح به المحقق رحمه اللّه فى كلامه السابق، سواء قلنا بأنّ وراء الحكم الفعلى حكما آخر- يسمّى حكما واقعيّا أو حكما شأنيّا- على ما هو مقتضى مذهب المخطئة، أم قلنا بأنّه ليس وراءه حكم آخر، للاتّفاق على أن مناط الثواب و العقاب و مدار التكليف هو الحكم الفعلى.

و حينئذ: فكلّ ما تتبع المستنبط فى الأدلّة الشرعية فى نظره إلى أن علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار من التتبع، و لم يجد فيها ما يدلّ على حكم مخالف للأصل، صحّ له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلىّ. و لا فرق فى ذلك بين العامّ البلوى و غيره، و لا بين العامّة و الخاصّة، و لا بين المخطئة و المصوّبة، و لا بين المجتهدين و الأخباريين، و لا بين أحكام الشّرع و غيرها من أحكام سائر الشرائع و سائر الموالى بالنسبة إلى عبيدهم. هذا بالنسبة إلى الحكم الفعلى، و اما بالنسبة إلى الحكم الواقعى النازل به جبرئيل على النبى صلّى اللّه عليه و آله- لو سمّيناه حكما بالنسبة إلى الكلّ- فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق رحمه اللّه من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلى العلم به، لأن المفروض عدم إناطة التكليف به.

ترجمه:

پاسخ شیخ به محقق و استرآبادی قائل به تفصیل در اجرای اصل برائت

اشاره

مراد از دلیلی که تصحیح‌کننده تکلیف است تا تکلیف به چیزی که مکلّف راهی برای علم بدان ندارد، لازم نیاید آن دلیلی است که برای مکلّف امکان دست‌یابی و استفاده از آن میسّر است، لذا (در تکلیف ما لا یطاق و لزوم آن) تفاوتی نیست بین اینکه اصلا در واقع دلیل شأنی وجود نداشته یا اینکه دلیل وجود داشته ولی دست‌یابی به آن برای مکلّف ممکن نباشد و یا اینکه ممکن باشد امّا با (تحمّل) مشقّت و رنجی که رافع تکلیف است یا (دست‌یابی به دلیل برای وی) ممکن باشد لکن دلالت دلیل از نظر وی تمام نباشد زیرا که حکم فعلی در تمام این صور طبق تصریحی که جناب محقق در کلام گذشته به آن نمود قبیح است چه قائل شویم به اینکه در وراء حکم فعلی، حکم دیگری است که حکم واقعی و شأنی نامیده می‌شود چنانکه مقتضای مذهب اهل تخطئه است و یا اینکه قائل نباشیم به اینکه در وراء آن

ص: ۱۵

حکمی است، زیرا اتفاق ارباب فن بر این است که مناط ثواب و عقاب و ملاک تکلیف صرفا حکم فعلی است. و زمانی که (یکون المدار الحکم الفعلی)، هرآنچه که مجتهد در ادلّه شرعیه از نظر وی (دلیلیت دارند) تتبع و بررسی نماید تا علم حاصل نماید که به بیش از این مقدار از تفحّص و بررسی مکلف نیست و در میان ادلّه‌ای که مورد تفحّص قرار داده به آن دلیلی که بر حکم مخالف با اصل دلالت نماید دست نیافت، ادّعای قطع و یقین به انتفاء حکم فعلی برای او صحیح است.

و در این حکم تفاوتی میان مسئله عام البلوی و غیر آن نمی‌باشد چنانچه میان عامّه و خاصه و نیز مخطئه و مصوّبه و همچنین مجتهدین و اخباریین و احکام شرع و غیر آن از احکام سایر شرایع و نیز سایر موالی نسبت به بندگانش تفاوتی وجود ندارد.

این (مطالبی که تا بدینجا گفته شد) نسبت به حکم فعلی است. امّا نسبت به حکم واقعی نازل شده توسط جبرئیل بر حضرت نبوی، چنانچه آن را نسبت به تمام مکلّفین اعم از عالم و جاهل، حکم بنامیم، استدلال بر نفی آن به واسطه آنچه که مرحوم محقّق ذکر نموده (یعنی مجرّد لزوم تکلیف به طریقی که مکلّف به آن علم ندارد)، جایز نبوده و کافی نیست، زیرا فرض برآن است که تکلیف به آن منوط به علم نمی‌باشد.

(تشریح المسائل)

* حاصل فرموده محقق و استرآبادی چه بود؟

این بود که فقدان دلیل، دلیل بر عدم حکم است، مشروط بر اینکه مورد از امور عام البلوی باشد بنابراین ایشان نیز مثل مشهور اصولیین قائل به برائت بودند با این تفاوت که حضرت اصولیین بطور مطلق اصل را جاری می‌دانستند ولی ایشان در اینجا قائل به تفصیل شدند.

* حاصل جوابیه شیخ از تفصیل مزبور چیست؟

این است که یقینا در تکلیف وجود دلیل شرط است، یعنی تا دلیلی بر حکم اقامه نشود نمی‌توان شخص را مکلّف به آن حکم دانست، زیرا چنانکه جناب محقّق هم فرمود تکلیف ما لا یطاق لازم آید.

یعنی باید مکلّف را به حکمی موظف کنیم که راهی برای علم و آگاهی بدان ندارد و لذا التزام به چنین حکمی بسیار دشوار و شاید هم محال باشد.

* باتوجّه به مقدّمات فوق حاصل مطلب در عبارت (المراد بالدلیل المصحّح ...) چیست؟

این است که مقصود از دلیلی که مصحح تکلیف است و بدون آن محذور تکلیف ما لا- یطاق لازم می‌آید، قطعا دلیل و اصل می‌باشد و نه صرف الوجود آن.

ص: ۱۶

* عبارت اخری مطلب فوق چیست؟

این است که حکم فعلی، یعنی حکمی که بر امتثالش ثواب مترتب است و بر ترکش عقاب تنها در فرضی متصوّر است که دلیلی برآن قائم باشد و این دلیل به نحوی باشد که:

اولاـ رسیدن به آن برای مکلّف به راحتی ممکن است. ثانیا دلالت دلیل مزبور بر حکم نیز تام است حال چنین دلیلی منجّز است و حکم را در حق مکلّف فعلی می‌کند، یعنی تکلیف را به عهده وی ثابت می‌نماید، چرا که مناط فعلیت تکلیف و مدار حکم وجود چنین دلیلی است.

* پس مقصود محقق از اینکه فرمود: عدم الدلیل دلیل العدم چیست؟

اعم است از اینکه اصلا در واقع (یعنی عند اللّه و عند الرسول) چنین دلیلی نباشد و یا اینکه باشد و لکن برای مکلّف دستیابی به آن ممکن نباشد و یا اینکه ممکن باشد ولی رسیدن به آن یا به قدری زحمت دارد که به خاطر عسر و حرج تفحّص از آن لازم نیست و یا اگر هم وصول به آن به راحتی ممکن باشد، لکن تام الدلاله بر مقصود نیست.

به عبارت دیگر یا برای مکلّف غیر عالم به‌واقع، دلیلی وجود دارد یا اینکه وجود ندارد.

۱- اگر دلیلی بر حکم وجود ندارد حکم درباره مکلّف ثابت نمی‌باشد و موظف به رعایت آن نمی‌باشد اعم از اینکه مورد از قبیل عام البلوی بوده باشد و یا چنین نباشد و یا در واقع و نفس الامر دلیل دیگری که موسوم به دلیل شأنی است موجود بوده باشد و یا آن‌هم منتفی باشد. و در صورت وجود دلیل شأنی مکلّف قادر بر وصول به آن بوده باشد و یا از رسیدن به آن عاجز باشد و در فرض امکان دست‌یابی، مستلزم تحمّل مشقت زیاد باشد و یا بدون تحمّل مزبور به آن دست یابد. حال ازآنجاکه در تمام صور مذکور تکلیف فعلی قبیح است، هیچ مانعی از اجراء اصل برائت وجود ندارد.

۲- و اگر دلیل مذکور وجود دارد، مکلّف حقّ اجراء اصل برائت را ندارد و باید در مظانّ ادله فحص نماید تا به دلیل دست یابد، بدون اینکه تفاوتی میان موارد مورد اشاره باشد.

به عبارت دیگر چون فعلیّت تکلیف بدون بیان و اصل تام الدلالهٔ، قبیح است تفاوتی نمی‌کند میان اینکه ما مصوّبه باشیم که می‌گویند: قطع نظر از مؤدای اماره و حکم فعلی، در واقع حکمی نیست و یا اینکه مخطئه باشیم که می‌گویند: وراء این حکم فعلی یک واقعی هست که شاید این حکم فعلی مطابق و یا مخالف آن باشد و لذا هیچ‌یک از این‌ها مؤثر نبوده و تفصیلی که از مرحوم محقق نقل شد و در کلام استرآبادی به آن اشاره گردید موجّه نمی‌باشد.

زیرا اتفاق بر این است که حکم واقعی اگر هم باشد، بدون اینکه به ما واصل شود به درجه فعلیت نمی‌رسد و نمی‌تواند مناط ثواب و عقاب باشد و ملاک ثواب و عقاب همین حکم فعلی است.

ص: ۱۷

* حاصل فرموده شیخ در (هذا بالنسبهٔ الی الحکم الفعلی) چیست؟

این است که آنچه ذکر شد در ارتباط با حکم فعلی بود و روشن نمودیم که تفصیل یادشده و آنچه به عنوان دلیل در ذیل آن آمده بود ناتمام و غیر صحیح بود.

* پس مراد از عبارت (و امّا بالنسبهٔ الی الحکم الواقعی النازل به ...) چیست؟

این است که راجع به حکم واقعی که مراد از آن حکمی است که جبرئیل امین به حضرت نبوی صلّی اللّه علیه و آله رسانده است، باید گفت که قطعا فرموده محقق در نفی آن کفایت نمی‌کند چرا که ایشان فرمودند در مسائل عام البلوی: اگر مستنبط تتبع نمود و به دلیل دست نیافت، حکم نیز منتفی است، چرا که اگر در فرض مزبور، تکلیف ثابت باشد مستلزم این است که شخص مکلّف به حکمی شود که هیچ طریق علمی به آن ندارد.

* معنا و مفهوم عبارت فوق را با ذکر مثال بیان کنید؟

حاصل مطلب در عبارت (امّا بالنسبهٔ الحکم الواقعی النازل ...) به بیان دیگر این‌گونه است که:

اگر براساس بیان محقق که فرمود: حکم فعلی تابع دلیل است، شخصی رفت و فی المثل در منابع پنجگانه فقه تتبع نمود، لکن دلیلی بر حرمت استعمال دخانیات پیدا نکرد، یقین حاصل می‌کند که حرمت استعمال دخانیات در حق او فعلیّت ندارد و این یک قانون کلی است و در این جهت فرقی میان عامه و خاصه، مصوبه و مخطئه، اخباری و اصولی، اخبار شریعت اسلامی و سایر شرایع، و اینکه مسئله از مسائل عام البلوی باشد یا نه، نمی‌باشد زیرا به بیان جناب محقق:

۱- چنین تکلیفی تکلیف بدون بیان است. ۲- تکلیف بدون بیان قبیح است و غیر فعلی.

و این معنای اصل برائت است، که تا دلیلی نرسیده حرمت در حق ما فعلی نمی‌شود.

* حال اگر مراد این باشد که عدم الدلیل دلیل العدم یعنی دلیل علی عدم الحکم چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوییم استدلال به اینکه: و الّا یلزم التکلیف بما لا طریق الی العلم به و هو یستلزم للتکلیف بما لا یطاق، استدلالی ناتمام خواهد بود. چرا که احکام واقعی دائر مدار علم و جهل ما نیستند، یعنی بدانیم یا ندانیم واقعی وجود دارد. پس از این مطلب نیز روشن می‌شود که مراد محقّق حکم فعلی است و نه واقعی.

* وجه تردید در تسمیه حکم واقعی در (لو سمّیناه حکما) به حکم چیست؟

این است که احکام واقعیه، احکام شأنیّه و تعلیقیّه هستند، یعنی زمانی می‌توان آنها را در حق مکلّف حکم نامید که به واسطه علم به آن فعلی شوند، لذا نمی‌توان جاهل را مکلّف به آن دانست مگر به نحو تعلیق و به فرض حصول علم به آن. و اساسا تا حکم به مرحله علم نرسد اطلاق حکم برآن حقیقی نیست.

ص: ۱۸

متن:

نعم، قد یظنّ من عدم وجدان الدلیل علیه بعدمه، بعموم البلوی به، لا ـ بمجرّده، بل مع ظن عدم المانع عن نشره فی أول الأمر من الشارع أو خلفائه أو من وصل إلیه. لکن هذا الظن لا ـ دلیل علی اعتباره، و لا دخل له بأصل البراءهٔ الّتی هی من الأدلّهٔ العقلیّهٔ، و لا بمسألهٔ التکلیف بما لا ـ یطاق، و لا ـ بکلام المحقّق. فما تخیّله المحدّث تحقیقا لکلام المحقّق– مع أنّه غیر تامّ فی نفسه– أجنبیّ عنه بالمرّهٔ.

نعم، قد یستفاد من استصحاب البراءهٔ السابقهٔ: الظنّ بها فیما بعد الشرع– کما سیجیء عن بعضهم– لکن لا من باب لزوم التکلیف بما لا یطاق الّذی ذکره المحقّق.

و من هنا یعلم: أن تغایر القسمین الأوّلین من الاستصحاب باعتبار کیفیّهٔ الاستدلال، حیث إن مناط الاستدلال فی هذا القسم الملازمهٔ بین عدم الدلیل و عدم الحکم مع قطع النظر عن ملاحظهٔ الحالهٔ السابقهٔ، فجعله من أقسام الاستصحاب مبنیّ علی إرادهٔ مطلق الحکم علی طبق الحالهٔ السابقهٔ عند الشک و لو لدلیل آخر غیر الاتّکال علی الحالهٔ السابقهٔ، فیجری فیما لم یعلم فیه الحالهٔ السابقهٔ، و مناط الاستدلال فی القسم الأول ملاحظهٔ الحالهٔ السابقهٔ حتّی مع عدم العلم بعدم الدلیل علی الحکم.

و یشهد لما ذکرنا، من المغایرهٔ الاعتباریّهٔ: أن الشیخ لم یقل بوجوب مضی المتیمّم الواجد للماء فی أثناء صلاته لأجل الاستصحاب، و قال به لأجل أن عدم الدلیل دلیل العدم(۱). نعم، هذا القسم الثانی أعمّ موردا من الأوّل، لجریانه فی الأحکام العقلیّهٔ و غیرها، کما ذکره جماعهٔ من الأصولیین(۲).

و الحاصل: أنّه لا ینبغی الشک فی أن بناء المحقّق رحمه اللّه علی التمسّک بالبراءهٔ الأصلیّهٔ مع الشک فی الحرمهٔ، کما یظهر من تتبع فتاویه فی «المعتبر»(۳).

ترجمه:

بله، گاهی از عدم وجدان دلیل بر این حکم به (ملاحظه) عام البلوی بودن، ظنّ به عدم آن (حکم واقعی) پیدا می‌شود، البته نه به صرف عام البلوی بودن، بلکه با ظن به عدم مانع از انتشار آن در ابتدای امر

۱- المبسوط، ج ۱، ص ۳۳.

۲- منهم صاحب الفصول فی الفصول الغرویّهٔ، ص ۳۶۳، س ۲۷ و الشیخ محمد تقی فی هدایهٔ المسترشدین، ص ۴۴۵، ص ۴.

۳- انظر المعتبر، ج ۱، ۲۵۲، ۳۳۵، ۳۵۸، ۳۵۹، ۴۶۲.

ص: ۱۹

از ناحیه شارع مقدّس و یا خلفاء بزرگوارش یا از کسی که حکم مزبور به او رسیده است.

لکن نه دلیلی بر اعتبار این ظن وجود دارد و نه دخالتی برای آن راجع به اصل برائت که از ادله عقلیه است وجود دارد، و نه ارتباطی بین آن و مسئله تکلیف بما لا یطاق و یا کلام محقّق وجود دارد.

لذا آنچه را که جناب استرآبادی به‌عنوان تحقیق در کلام محقّق تخیل کرده نه تنها فی حد نفسه صحیح و تمام نیست، از حیطه کلام محقق نیز اجنبی است.

بله، گاهی از استصحاب برائت سابقه، گمان به آن در زمان شرع حاصل می‌شود چنانکه نقل آن به زودی از برخی خواهد آمد، لکن نه از باب تکلیف بما لا- یطاق که جناب محقّق بدان تمسّک کرده (اعتباری بودن تفاوت میان دو قسم استصحاب در کلام استرآبادی)

از اینجا روشن می‌شود که تفاوت دو قسم اوّل و دوّم استصحاب (در کلام محقق) به اعتبار نحوه استدلال است (و الّا حقیقتا تفاوتی ندارد)، چرا که مناط و ملاک استدلال در این قسم (دوّم)، با قطع‌نظر از ملاحظه حالت سابقه، ملازمه میان عدم الدلیل و عدم الحکم بوده است پس جعل و قرار دادن آن از اقسام استصحاب مبنی است بر اینکه در هنگام شک حکم را مطابق حالت سابقه دانسته (و همین معنا از آن اراده شود) و لو به کمک دلیل دیگر که غیر از اعتماد به حالت سابقه باشد، و لذا در صورت عدم العلم و حصول شک. حالت سابقه جاری می‌شود و حال آنکه مناط استدلال در قسم اوّل اعتماد به حالت سابقه است، حتی با عدم علم به فقدان دلیل بر حکم.

(استشهاد شیخ در اعتباری بودن تفاوت میان دو قسم از استصحاب) و شاهد بر آنچه در اعتباری بودن تفاوت در دو قسم اول و دوم استصحاب باهم این است که جناب شیخ در مسئله متیمّمی که در اثناء نمازش آب پیدا می‌کند قائل به وجوب ادامه نماز به استناد استصحاب و اعتماد به آن نشده، بلکه از باب عدم الدلیل دلیل علی العدم به آن (استمرار) قائل و آن را واجب دانسته (و این گواه بارزی بر تغایر اعتباری این دو است).

بله قسم دوم (یعنی قاعده عدم الدلیل) موردا اعم از استصحاب است، به خاطر جریانش در احکام عقلیه و در غیر آن، همان‌طور که جماعتی از اصولیین فرموده‌اند، (به خلاف استصحاب که در احکام عقلیّه جاری نمی‌شود).

حاصل کلام اینکه: جای شک و تردید نیست که بناء مرحوم محقّق در شک در حرمت بر تمسّک به برائت اصلیه است نه عدم الدلیل دلیل علی العدم چنانچه از تفحّص در فتاوای ایشان در کتاب معتبر این معنا ظاهر و روشن می‌گردد.

ص: ۲۰

(تشریح المسائل)

* وجه عدم دلیل بر اعتبار آن در (لکنّ هذا الظن لا دلیل علی اعتباره) چیست؟

۱- یا دلیل و برهان شرعی است که با وجود آن ظنّ از ظنون خاصّه می‌شود که بلاتردید چنین دلیلی وجود ندارد.

۲- و یا برهان عقلی است که مطلق ظنّ را حجّت می‌نماید، مثل دلیل انسداد که آن نیز بدون شک وجود ندارد، چرا که حجیّت مطلق ظنّ حتی در مثل مورد بحث از جناب محقّق نقل نشده، بلکه آنچه از ایشان نقل شده خلاف آن است.

* چرا فرمود: (و لا دخل له بأصل البراءة ...)؟

زیرا مسئله اصل برائت تنها در شک در تکلیف است که عقل و شرع هر دو به آن حاکم‌اند بدون اینکه این دوحکم، اصلا نظری به این جهت داشته باشند که تکلیف به امری که طریق علمی به آن نیست از مصادیق تکلیف ما لا یطاق است.

* چرا فرمود: (انّه غیر تام فی نفسه ...)؟

زیرا اینکه استرآبادی فرمود، سعی اصحاب و ائمه علیهم السّلام اظهار دین برای اصحاب بوده و اصحاب نیز تلاش در تألیف تمام شنیده‌ها داشتند، سبب نمی‌شود که علم به این امر پیدا شود که ائمه علیهم السّلام تمام آنچه را مردم به آن نیاز داشته‌اند بیان فرموده‌اند، علاوه بر اینکه انگیزه‌های فراوانی بر اختفاء بیانات ائمه علیهم السّلام بوده که مانع از انتشار آنها گشته است. چه در مسائل عام البلوی و چه در غیر آن به‌نحوی که این انگیزه‌ها را نمی‌توان به خصوص مسائل عام البلوی اختصاص داد.

* حاصل مطلب در عبارت (نعم، قد یظنّ من عدم وجدان الدلیل ...) چیست؟

این است که چون محقّق در «معارج الاصول» برای اثبات اصالهٔ البراءهٔ به قاعده تکلیف به غیر مقدور تمسّک نمود، متوجه می‌شویم که مراد ایشان نفی فعلیت است و نه تنجّز لکن با قطع‌نظر از استدلال مذکور، گاهی خود نیافتن دلیل بر حکمی از احکام بعد الفحص، دلیل ظنی می‌شود بر عدم الحکم در واقع، لکن با دو شرط:

۱- مسئله عام البلوی باشد که این به تنهائی کافی نیست.

۲- ظنّ به عدم مانع از انتشار آن نیز وجود داشته باشد.

حال این مانع:

۱- یا از ناحیه ائمه علیهم السّلام است که از روی تقیّه و یا خیانت برخی افراد سکوت فرموده‌اند.

۲- و یا از ناحیه اصحاب ائمه است که از روی ترس و خوف از جانشان سکوت کرده‌اند.

ص: ۲۱

* پس مراد از عبارت (لكن هذا الظنّ لا دليل على اعتباره و لا دخل ... الى آخر) چیست؟

این است که:

اولا: اصل اوّلی در باب ظنون حرمت عمل به مظنه است الا ما خرج بالدلیل، حال دلیل بر اعتبار و حجیّت این ظنّ چیست؟

ثانیا: این مطلب ربطی به اصالهٔ البراءهٔ العقلیهٔ نـدارد تا گفته شود، در آن مسئله تفصیلی صورت گرفته است، زیرا که عـدم الدلیل، دلیل ظنی بر عدم حکم است و حال آنکه اصل برائت عقلا یک حکم عقلی است و نه ظنی.

از طرفی نیز عـدم دلیـل، دلیـل ظنی بر عـدم حکم در واقع است لکن اصل برائتی که مورد بحث ماست، مربوط به مرحله تنجّز حکم است، یعنی بعد الفحص و الیأس اگر حرمتی هم باشد منجّز نیست.

ثالثا: قاعـده عـدم الـدلیل ربطی به مسئله تکلیف بما لا یطاق نـدارد تا دلیل برآن باشـد، زیرا این قاعـده (عدم دلیل) مربوط به حکم واقعی است و حال آنکه قاعده تکلیف ما لا یطاق مربوط به مرحله تنجّز حکم است.

رابعا: مطلب مزبور ربطی به کلام جناب محقق ندارد، چون از استدلال محقّق بدست می‌آید که نظر به مرحله تنجّز دارد.

یعنی استدلالش برای نفی تنجّز است و نه نفی واقع.

* حاصل مطالب و محاسبات مذکور چیست؟

این است که بیان استرآبادی به‌عنوان تحقیق در مطالب جناب محقق و تفصیل ایشان:

اولا: فی حد نفسه ناقص است، چرا که صرف عام البلوی بودن کافی نیست، بلکه عدم المانع از انتشار نیز لازم است.

ثانیـا: تحقیق مزبور از مراد و منظور جناب محقّق بیگانه است، چرا که کلام محقّق در نفی تکلیف فعلی است و سـخن استرآبادی در نفی حکم واقعی است.

* پس مراد از (نعم، قد يستفاد من استصحاب البراءة ...) چیست؟

این است که گاهی بر مبنای کلام محقق در معتبر که فرموده بود، قسم اوّل از اقسام استصحاب، استصحاب حال عقل یا برائت اصلیه است، می‌توان (بر مبنـای قومی که استصـحاب را امـاره می‌دانسـتند) به توسـط اسـتصحاب برائت اصـلیه نیز ظنّ به عـدم حکم واقعی حاصل نمود.

لکن این نیز ربطی به تکلیف ما لا یطاق ندارد چرا که تکلیف ما لا یطاق مربوط به مرحله فعلیت است.

بلکه این ظنّ به عـدم حکم واقعی از این باب است که قبل از شـرع برائت بوده، اکنون هم عقلا ظن به عدم آن پیدا می‌کنیم و حکم می‌کنیم که برائت حاصله از این راه از امارات است و نه از اصول عملیه.

ص: ۲۲

* ما به الاشتراک استصحاب حال عقل و قاعده عدم الدلیل (بعنوان قسم اول و دوم استصحاب) چیست؟

این است که گاهی، هم عدم الدلیل بنفسه موجب ظنّ به عدم تکلیف در واقع است و هم استصحاب برائت سبب ظن به عدم یک واقع می‌شود.

* پس ما به الامتیاز دو قاعده مذکور چیست؟

۱- مناط و معیار استدلال در هریک با دیگری فرق دارد، یعنی مناط استدلال در استصحاب البراءهٔ در نظر گرفتن حالت سابقه است، چه بعد الفحص دلیلی یافت نشود و چه شک حاصل شود که دلیلی هست یا نه؟ مثل موارد اجمال نص و تعارض نصین.

و مناط استدلال در قاعده عدم الدلیل، ملازمه میان عدم الدلیل با عدم الحکم در واقع است یعنی با قطع‌نظر از حالت سابقه، روی ملازمه ظنّیّه حکم می‌نمائیم.

۲- هریک از دو قاعده مزبور از جهت جریان در موارد مختلف، از جهتی عام و از جهت خاص‌اند.

فی المثل:

- قاعده عدم الدلیل هم در احکام عقلیه می‌آید، هم در احکام شرعیه، لکن در موضوعات خارجیّه جاری نمی‌شود، چرا که نمی‌توان گفت:

دلیلی بر مسکر بودن فلان مایع نداریم، پس آن مایع مسکر نیست.

امّا قاعده استصحاب برائت اگرچه منحصر به احکام عملیه (یعنی شرعیه) است لکن هم در مسائل عملیه و احکام کلیه جاری می‌شود، هم در موضوعات خارجیه و احکام جزئیه.

* با توجه به مطالب فوق مراد از (هذا القسم الثانی اعم موردا من الاوّل ...) چیست؟

این است که کسی توهم نکند که مورد ثانی اخص از استصحاب است، نه بخاطر اینکه بیان کند که مورد استصحاب اخص است.

* با توجه به مباحثی که گذشت اشکال شیخ بر جناب محدّث بود یا آقای محقّق؟

به هر دو بود، یعنی هم آن تفصیلی که در کلام محقّق در معتبر بود بنا بر حکم فعلی ناتمام بود هم آن برداشتی که جناب محدث از کلام محقّق کرده بود دارای دو اشکال بود.

* چه نکته قابل توجّهی از لابلای مباحث مذکور روشن می‌شود؟

اینکه قاعده عدم الدلیل دلیل العدم با مورد بحث اصولیها و اخباریها در مسئله برائت و احتیاط دوتاست.

* چرا و به چه دلیل؟

زیرا قاعده عدم الدلیل هم در احکام عقلیه (اعتقادیه) می‌آید هم در احکام عملیه (شرعیه) و حال آنکه برائت مورد بحث ما منحصر به احکام شرعیه است.

ص: ۲۳

* حاصل این تفاوت چیست؟

این است که جناب محقّق برای اثبات برائت در موارد مختلف به استصحاب البراءة استدلال نموده و نه به قاعده عدم الدلیل و در این استدلال تفاوتی میان مسائل عام البلوی و غیر آن نمی‌باشد.

بله در استدلال به قاعده عدم الدلیل بین مسائل عام البلوی و غیر آن فرق است لکن ربطی به مسئله مورد بحث ما ندارد.

* نتیجه مطلب اینکه:

بدون تردید بناء جناب محقّق در شک در حرمت بر تمسّک به برائت اصلیه است و نه عدم الدلیل.

پس جناب محقق در باب مفصّل نیست، بلکه مثل سایر اصولیین به قول مطلق برائتی است.

ص: ۲۴

متن:

الثانی:

مقتضی الأدلّة المتقدّمة: کون الحکم الظاهری فی الفعل المشتبه الحکم هی الإباحة من غیر ملاحظة الظن بعدم تحریمه فی الواقع.

فهذا الأصل یفید القطع بعدم اشتغال الذمّة، لا الظن بعدم الحکم واقعا، و لو أفاده لم یکن معتبرا. إلّا أن الّذی یظهر من جماعة کونه من الأدلّة الظنّیة، منهم صاحب المعالم عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدلیل الرابع الذی ذکره لحجیّة خبر الواحد(۱)، و منهم شیخنا البهائی(۲).

و لعلّ هذا هو المشهور بین الأصولیین، حیث لا یتمسّکون فیه إلّا باستصحاب البراءة السابقة، بل ظاهر المحقّق فی المعارج الإطباق علی التمسّک بالبراءة الأصلیة حتّی یثبت الناقل(۳)، و ظاهره أنّ اعتمادهم فی الحکم بالبراءة علی کونها هی الحالة السابقة الأصلیّة.

و التحقیق: أنه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا یعتبر، و الإجماع لیس علی اعتبار هذا الظن، و إنّما هو علی العمل علی طبق الحالة السابقة، و لا یحتاج إلیه بعد قیام الأخبار المتقدّمة و حکم العقل.

الثالث:

لا إشکال فی رجحان الاحتیاط عقلا و نقلا، کما یستفاد من الأخبار المذکورة و غیرها.

و هل الأوامر الشرعیّة للاستحباب، فیثاب علیه و إن لم یحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعی، أو غیری بمعنی کونه مطلوبا لأجل التحرّز عن الهلکة المحتملة و الاطمئنان بعدم وقوعه فیها، فیکون الأمر به إرشادیّا لا یترتّب علی موافقته و مخالفته سوی الخاصیّة المترتّبة علی الفعل أو الترک، نظیر أوامر الطبیب، و نظیر الأمر بالإشهاد عند المعاملة لئلا یقع التنازع؟ وجهان: من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادة الوجوب. و من سیاق جلّ الأخبار الواردة فی ذلک، فإن الظاهر کونها مؤکّدة لحکم العقل بالاحتیاط. و الظاهر أنّ حکم العقل بالاحتیاط من حیث هو احتیاط- علی تقدیر کونه إلزامیّا- لمحض الاطمئنان و دفع احتمال العقاب.

۱- معالم الأصول، ص ۱۹۲.

۲- زبدة الأصول، ص ۳۶.

۳- معارج الأصول، ص ۲۱۲.

ص: ۲۵

و كما أنه إذا تيقّن بالضـرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقّن، فكذلك طلبه الغير الإلزامى إذا احتمل الضـرر. بل، و كمـا أن أمر الشارع بالإطاعـة فى قوله تعالى (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ)* لمحض الإرشاد، لئلا يقع العبـد فى عقاب المعصـية و يفوته ثواب الطاعـة، و لاـ يترتب على مخـالفته سوى ذلـك، فكـذلك أمره بالأخـذ بما يأمن معه من الضـرر، و لا يترتّب على موافقته سوى الأمان المذكور، و لا على مخالفته سوى الوقوع فى الحرام الواقعى على تقدير تحقّقه.

و يشـهد لما ذكرنا: أن ظاهر الأخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة فى التفصّى عن الهلكة الواقعيّة لئلّا يقع فيها من حيث لا يعلم. و اقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم فى كونه ورعا، و من المعلوم أنّ الأمر باجتناب المحرّمات فى هذه الأخبار ليس إلا للإرشاد، لا يترتب على موافقتها و مخالفتها سوى الخاصـيّة الموجودة فى المأمور به- و هو الاجتناب عن الحرام- أو فوتها، فكذلك الأمر باجتناب الشبهة لا يترتّب على موافقته سوى ما يترتّب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع، بل فعله المكلّف حذرا من الوقوع فى الحرام.

و لاـ يبعـد التزام ترتّب الثواب عليه، من حيث إنه انقيـاد و إطاعـة حكميّـهٔ، فيكون حينئـذ حـال الاحتيـاط و الأمر به حال نفس الإطاعة الحقيقيّة و الأمر بها فى كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لو لا الأمر.

ص: ۲۶

ترجمه:

تنبیه دوّم: مقتضای ادله پیشین این است که حکم ظاهری در فعلی که مشتبه الحکم است اباحه است

، بدون توجه به اینکه آیا به حرام نبودنش در واقع ظنّ حاصل می‌شود یا نه؟

پس (محتوای) این اصل (برائت)، افاده قطع به عدم اشتغال ذمّه است و نه ظن به عدم حکم در واقع و اگر افاده این (ظنّ) را هم بکند (ظنّ حاصله) فاقد اعتبار است. جز اینکه از حال و نگرش گروهی ظاهر می‌شود که این اصل (برائت) از ادله ظنّیه است (یعنی قائل‌اند که مفاد اصل برائت ظنّ به عدم حکم در واقع است).

- از جمله صاحب معالم که هنگام دفع و ردّ اعتراض (وارده) بر برخی از مقدمات دلیل چهارم (دلیل انسداد) را که در حجیّت خبر واحد آمده (به اصل مذکور و مفید ظنّ بودن آن ملتزم شده).

- و از جمله ایشان جناب شیخ بهائی قدّس سرّه است و شاید این شیوه مشهور میان اصولیین است از آن جهت که در اثبات اباحه و برائت از حرمت تنها به استصحاب برائت سابقه تمسک می‌کنند، بلکه ظاهر مرحوم محقق در کتاب معارج اجماعی بودن تمسّک به برائت اصلیه است (تا ثابت شدن ناقل).

و ظاهر (کلام) محقق، اعتماد اصحاب، در حکم به برائت، بر حالت سابقه اصلیه است و روشن است که چنین دلیل و مدرکی اماره بر نبود حکم در واقع است و تحقیق مقتضی است که اگر از حالت سابقه، ظن به اباحه و عدم حرمت واقعی حاصل شود، (ظن مزبور) حجت نیست و اجماع (مورد ادعای مرحوم محقق)، بر معتبر بودن این ظنّ نیست بلکه بر ممضی بودن و اعتبار عملی است که برطبق این حالت واقع می‌شود، درحالی‌که پس از قیام اخبار پیشین و حکم عقل بر امضاء عمل مزبور احتیاجی به اجماع مذکور نیست.

تنبیه سوم: اینکه از نظر عقل و شرع اشکالی در رجحان (و مستحسن بودن) احتیاط، وجود ندارد.

اشاره

همان‌طور که از اخبار مذکور و غیر آن استفاده می‌شود.

و اینکه آیا اوامر شرعیه به احتیاط برای استحباب (مولوی است) تا ثواب بر امتثال آن (و عمل به احتیاط) مترتب شود، هرچند به واسطه آن (احتیاط) اجتناب از حرام واقعی حاصل نشود و یا اینکه (این اوامر برای استحباب) غیری است، به این معنا که احتیاط به منظور اجتناب از هلاکت محتمله و اطمینان به عدم وقوع در آن، مطلوب و مستحسن است، پس امر به آن ارشادی بوده و در نتیجه بر موافقت و مخالفت آن (امر به احتیاط) جز خاصیتی که بر فعل یا ترکش مترتب است امر دیگری بار نمی‌شود، مثل

ص: ۲۷

اوامر پزشک و مثل امر به گرفتن شاهد در هنگام معامله به خاطر عدم درگیری میان متعاملین، که در اینجا دو احتمال است:

۱- اینکه به حسب ظاهر (از این اوامر) اراده وجوب نشده (پس چنین امری دلالت بر استحباب داشته و بر فعل آن ثواب مترتب است).

۲- اینکه سیاق اخبار وارده (و دلالت‌کننده) بر احتیاط، در مقام ارشاد است پس ظاهر این اخبار مؤکّد حکم عقل به احتیاط است و علی الظاهر حکم عقل به احتیاط از آن جهت که احتیاط است به فرض که وجوبی باشد تنها به خاطر اطمینان به دفع احتمال عقاب یقینی است.

پس به همین منظور است طلب غیر الزامی عقل آنگاه که احتمال ضرر وجود دارد (منتهی احتمال عقاب در اینجا احتمالی است). بلکه همان‌طور که امر شارع مقدّس به اطاعت نمودن در (أَطِیعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ)* برای محض ارشاد است تا بنده در عقاب معصیت واقع نشده و ثواب اطاعت از وی فوت نگردد و برآن غیر از همین خاصیت، امر دیگری از قبیل ثواب و عقاب بار نمی‌شود، عینا امر شارع به احتیاطی که مؤمّن از ضرر است غیر از امان از مفسده و ضرر خاصیت دیگری برآن مترتب نیست چنانکه بر مخالفتش تنها وقوع در حرام واقعی به فرض اینکه وجود داشته باشد، بار می‌شود لکن نفس مخالفت این امر عقابی ندارد.

استشهاد شیخ در ارشادی بودن اوامر احتیاط در اخبار

و گواه بر آنچه ما گفتیم (که اوامر احتیاط ارشاد به حکم عقل است) ۱- ظاهر اخبار وارده در این باب است مبنی بر اینکه حکمت اجتناب از شبهه منحصر در تفصّی (رهایی) از هلاکت واقعی است. تا که شخص (محتاط) به واسطه احتیاط در آن نیفتد و من حیث لا یعلم در آن گرفتار نیاید.

۲- مقرون واقع شدن اجتناب از شبهه با اجتناب از حرام معلوم (در این اخبار) و بودن ورع فاعل (به عنوان قدر جامع آن دو است). و روشن است که امر به اجتناب از محرّمات در این اخبار تنها برای ارشاد بوده که بر موافقت و مخالفت آن غیر از خاصیت موجود در مأمور به یعنی اجتناب و پرهیز از محرّم یا فوت آن، خاصیت امر دیگری مترتب نمی‌باشد. پس مقتضای تقارن این است که امر به اجتناب از شبهه را هم باید حمل بر ارشاد نمود تا بر موافقت آن، غیر از آنچه بر نفس اجتناب در صورت نبودن امر به آن از شارع مترتب است یعنی پرهیز از وقوع در حرام امر دیگری بار نشود، بنابراین بر نفس اجتناب و احتیاط ثواب مترتب نیست ولی بعید نیست که ملتزم شویم به ترتّب ثواب بر احتیاط منتهی از حیث اینکه انقیاد و اطاعت حکمیه می‌باشد و در نتیجه حال احتیاط و امر به آن حال نفس اطاعت حقیقیه و امر به آن را داشته در اینکه غیر از مدح و اجری که بر اطاعت مترتب است ورود امر موجب ازدیاد شیء دیگری نمی‌باشد.

ص: ۲۸

(تشریح المسائل)

* در تنبیه دوم بحث در چه مسئله‌ایست؟

در این است که آیا برائت از جمله امارات ظنّیه است و با ملاک ظن به‌واقع (اعم از اینکه نوعی و یا شخصی باشد) حجت است و یا اینکه از اصول عملیه است که صرفا در مواردی از آن استفاده می‌شود که طریق علمی و ظنّی به سوی واقع وجود ندارد.

* چه پاسخی به سؤال مذکور داده می‌شود؟

۱- مشهور اصولیین تا زمان شیخ اعظم برائت را از امارات می‌دانسته و با مناط افاده ظنّ به‌واقع قائل به حجیّت آن بودند مثل خبر ثقه و ظواهر.

* چه دلیلی بر مدّعای فوق وجود دارد؟

عبارات و مطالب صاحب معالم و شیخ بهائی در زبده و ادّعای اجماع جناب محقق بر اینکه تا زمانی که دلیل ناقل پیدا نشود باید به برائت اصلیه و ازلیه تمسّک شود.

* چرا قدما برائت را از امارات به حساب می‌آورند؟

زیرا عمده دلیل قدما بر اصالهٔ البراءهٔ عبارت بود از استصحاب برائت ازلیه و قبل از شرع، مضافا به اینکه خود استصحاب از نظر آنها به حکم عقل حجّت بوده و از امارات است و لذا حکمی هم که بدین‌وسیله ثابت می‌شود حکم واقعی است یعنی مفید ظنّ به‌واقع است.

* نظر شیخ و پاسخ ایشان راجع به نظر قدما در این مسئله چیست؟

می‌فرماید: اولا مفید ظنّ بودن استصحاب قابل خدشه است و تنها بیان‌کننده یک حکم تعبدی است.

ثانیا سلّمنا که مفید ظنّ باشد، چه دلیلی بر حجیّت این ظنّ وجود دارد.

۲- مشهور متأخرین از زمان شیخ تاکنون برائت را از اصول عملیه می‌دانند و در اثبات آن از ادله اربعه استفاده می‌کنند.

* چرا مشهور در اثبات برائت در مورد شبهه تحریمیه به کتاب و سنت و عقل و اجماع تمسّک می‌کنند؟

زیرا:

اولا: مفاد بیشتر این ادلّه پیرامون معذوریت و عدم تنجّز تکلیف است و مثبت هیچ حکم ظاهری نیستند و دلالت دارند بر اینکه عقاب بلا بیان قبیح که این ادله عبارتند از:

آیات، اجماعات و حکم العقل و روایات بسیاری مثل حدیث رفع، سعد و ...

و تعداد کمی از این روایات هم که مثبت حکم ظاهری هستند، همچون: کلّ شیء مطلق و کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام و ... که این‌ها نیز به ملاحظه ظنّ به عدم حرمت واقعی نیست. یعنی دلالت

ص: ۲۹

نـدارد که چون قبل از شـرع حلال بوده اکنون نیز ما ظنّ به حلیّت آن پیـدا می‌کنیم، پس حلال است بلکه با قطع‌نظر از لحاظ حالت سابقه تنها یک حکم ظاهری تعبدی عملی است.

ثانیا: از طریق ادلّه اربعه ما قطع به عدم عقاب پیدا می‌کنیم و به قطع عمل می‌کنیم نه اینکه ظنّ به عدم پیدا کنیم.

* حاصل و خلاصه تنبیه دوم چیست؟

این است که اعتبار اصل برائت در مورد شـبهه تحریمیّه به ملاحظه افاده ظنّ به عدم تکلیف در واقع نمی‌باشد. به عبارت دیگر اصـل برائت از جمله امـاراتی که کـاشف از واقع هسـتند نیست، بلکه یک اصل عملی است که تنها یک وظیفه مقرّر برای جاهل است چه جاهل به‌واقع ظنّ حاصل نماید و چه ظنّ حاصل ننماید.

و اساسا اگر چنین ظنّی هم حاصل شود، فاقد حجیّت بوده و دلیلی بر اعتبار آن نمی‌باشد.

نکته: برخی فقهاء همچون صاحب معالم و شیخ بهائی اصل برائت را از امارات دانسته و آن را نسبت به واقع ظن‌آور دانسته‌اند.

* چه مطالبی در تنبیه سوم مطرح است؟

۱- احتیاط بما هو احتیاط با قطع‌نظر از امر و رجحان آن در شبهات بدویه بعد الفحص و الیأس.

۲- احتیاط به اعتبار تعلقش به طلب اوامر شرعیه.

۳- موارد و مصادیق ارشاد عقلی.

* در باب شبهات بدویه گفته شد که در شبهات بدویه بعد الفحص و الیأس، الاصل، البراءة و حکم شد به اینکه اجتناب و احتیاط از امر مشـتبه واجب نبوده و مکلف مرتکب امر مشـتبه شود، پس چرا در این تنبیه، احتیـاط را حتی در همین موارد عقلاـ و شـرعا راجح دانسته است؟

۱- رجحـان عقلی احتیـاط بـدیهی اسـت، چرا کـه هر عـاقلی بالوجـدان می‌یابـد که اجتنـاب و خـودداری از عملی که شایـد در واقع مبغوض مولی باشد نیکو و پسندیده است و فرد محتاط استحقاق مدح دارد و لذا هر عاقلی احتیاط بما انّه احتیاط را نیکو می‌داند.

۲- رجحان شـرعی احتیاط هم مستفاد از روایات بسیاری است، چرا که در این روایات امر به احتیاط شده است فی‌المثل آمده است: (الوقوف عنـد الشـبهات خیر من ...) لـذا اگر وجوب احتیـاط را ادعـا نکنیم حـد اقل چیزی که از این اوامر اسـتفاده می‌کنیم رجحان احتیاط است.

* پس انما الکلام در این بحث چیست؟

این است که آیا رجحان احتیاط یک حسن فاعلی است تا کاشف از حسن درون فاعل باشد و

ص: ۳۰

استحقاق مدح او در دنیا، اگرچه ملازمه‌ای با ثواب اخروی نداشته باشد و یا علاوه بر حسن فاعلی دارای حسن فعلی هم هست تا در نتیجه احتیاط بما انّه احتیاط با قطع‌نظر از اصابت به واقع علاوه بر مدح دنیا، ثواب در عقبای را نیز داشته باشد.

* اگر احتیاط بما انّه احتیاط دارای حسن فعلی و فاعلی باشد چه نتیجه‌ای برآن مترتب است؟

این نتیجه را دارد که اگر مکلف از امر مشتبه اجتناب نمود و لو در واقع هم حرام نباشد بر ترک او ثواب مترتب است.

* رأی جناب شیخ در این تنبیه در مسئله مزبور چیست؟

احتیاط بما انّه احتیاط را دارای حسن فعلی و فاعلی دانسته و آن را مستحسن می‌داند که در مطالب بعدی هم خواهد آمد.

* چرا در مطالب فوق فرمودید حسن فاعلی ملازمه‌ای با ثواب اخروی ندارد؟

چون ثواب در گرو فعل حسن است و نه فاعل حسن.

* پس مراد از (بل و کما انّ امر الشارع بالاطاعهٔ فی قوله تعالی ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه آیا اوامر احتیاط دلالت بر استحباب مولوی دارند تا تعبدا موافقت با آن ثواب داشته باشد و یا اینکه امر ارشادی استحبابی هستند تا در نتیجه مراد نجات از حرام واقعی باشد و بر خود احتیاط، ثوابی مترتب نباشد؟

* چه پاسخی به این سؤال داده شده است؟

۱- برخی از قدما و متأخرین اوامر احتیاط را مولوی استحبابی می‌دانند.

* دلیلشان بر مدّعای مزبور چیست؟

چنانکه در متن آمده این است که اصلی اولی در اوامر صادره از شارع مقدس این است که مولوی و تأسیسی باشند، نه ارشادی و تأکیدی.

و اصل این است که این اوامر حمل بر وجوب شوند چرا که ظهور در وجوب دارند.

* پس چرا آن را در اینجا مولوی استحبابی دانسته‌اند؟

می‌گویند در خصوص شبهات بدویه بعد الفحص و الیأس نتوانستیم این اوامر را حمل بر وجوب کنیم و لذا آن را بر معنای مجازی حمل کردیم که اقرب المجازات هم، همان استحباب مولوی است.

* حمل مزبور بر چه مبنائی صورت گرفته؟

بر این مبنا که:

(اذا تعذّرت الحقیقهٔ فاقرب المجازات اولی بالارادهٔ من الکلام).

ص: ۳۱

۲- برخی از متأخرین قائل به ارشادی بودن اوامر احتیاط هستند، چرا که در موارد مستقلات عقلیه وارد شده‌اند و هر امری در این موضع ارشادی است و نه مولوی.

* نظر شیخ در این‌باره چیست؟

شیخ نیز قرائن و شواهدی بر ارشادیت این اوامر آورده است.

* قرائن و شواهد شیخ بر ارشادیت اوامر احتیاط چیست؟

۱- اینکه روایات احتیاط طابق النعل بالنعل مطابق حکم عقل‌اند، پس مؤسّس نبوده بلکه مؤکّداند.

۲- در نوع روایات، حکمت حکم بیان شده و این حکمت منحصر است در نجات از هلاکت محتمله و این خود شاهد بر ارشادیت است.

۳- در برخی روایات اجتناب از حرام را همراه با اجتناب از شبهه ذکر نموده است.

* در مورد مطلب اخیر مثال بزنید؟

فی المثل در حدیث فضیل در پاسخ به این سؤال که (من الورع) فرمود: الذی یتورع عن المحارم و یجتنب الشبهات.

* چه نتیجه‌ای از این قرینه وحدت سیاق گرفته می‌شود؟

از اینکه امر به اجتناب از محرمات ارشادی است به قرینه مزبور امر به اجتناب از شبهات نیز ارشادی است.

* حاصل مطلب در (و لا یبعد التزام ترتّب الثواب علیه ...) چیست؟

تفصیل مطلب قبل است که سؤال شد آیا احتیاط دارای حسن فعلی نیز هست یا نه؟

به عبارت دیگر آیا نفس احتیاط با قطع‌نظر از اوامر وارده دارای ثواب هست یا نه؟

* شیخ در عبارت مذکور چه پاسخی به این سؤال داده است؟

می‌فرماید: بعید نیست که کسی به ترتب ثواب بر نفس احتیاط قائل شود چرا که ثواب و عقاب دائر مدار اطاعت و عصیان است و هریک از اطاعت و عصیان دارای دو شعبه است:

۱- اطاعت و عصیان حقیقی؛ ۲- اطاعت و عصیان حکمی.

* منظور از اطاعت و عصیان حقیقی را با ذکر مثال روشن کنید؟

مثل اطاعت از امر أطیعوا الصلاة که اطاعت حقیقیّه است و یا مخالفت با نهی در لا تشرب الخمر و یا لا تبطلوا الصدقات و ... که عصیان حقیقیّه است.

* مراد از اطاعت و عصیان حکمی را با ذکر مثال بیان کنید؟

۱- مثل ترک محتمل الحرمهٔ (اگرچه در واقع حرام نباشد) که به منزله ترک حرام واقعی است و انقیاد خوانده می‌شود.

ص: ۳۲

۲- و مثل فعل مقطوع الحرمه (اگرچه در واقع حرام نباشد) که به منزله ارتکاب بر حرام واقعی است و بدان تجری گفته می‌شود.

* آیا احتیاط از مصادیق انقیاد است یا تجری؟

احتیاط از مصادیق انقیاد است پس اطاعت حکمیه است.

* چرا بر احتیاط ثواب مترتب است؟

چون:

۱- احتیاط همان اطاعت حکمی است.

۲- هر احتیاطی دارای ثواب است.

پس: احتیاط دارای ثواب است.

* آیا استدلال فوق صحیح است؟

کبرای قضیه قابل خدشه است چرا که شامل اطاعت حکمیه نمی‌شود.

* حاصل مطلب در متن مذکور چیست؟

این است که:

۱- اوامر احتیاط حمل بر ارشادیت می‌شوند.

۲- امر ارشادی به‌طور علی‌حده دارای ثواب و عقاب نیست.

پس: اوامر احتیاط به‌طور علی‌حده دارای ثواب و عقاب نیستند.

ص: ۳۳

متن:

هـذا، و لکنّ الظـاهر مـن بعض الأخبـار المتقدمـة، مثـل قـوله علیـه السّـلام: «مـن ارتکـب الشّـبهات نـازعته نفسـه إلی أن یقـع فی المحرّمات»(۱)، و قوله: «من ترک الشّبهات کـان لما استبان له من الإثم أترک»(۲)، و قـوله: «من یرتع حول الحمی یوشـک أن یقع فیه»(۳): هو کون الأـمر به للاستحباب، و حکمته أن لاـ یهون علیه ارتکـاب المحرّمات المعلومـة، و لازم ذلک اسـتحقاق الثواب علی إطاعة أوامر الاحتیاط، مضافا الثواب المترتّب علی نفسه.

ثمّ لا فرق فیما ذکرناه- من حسن الاحتیاط بالترک- بین أفراد المسألة حتّی مورد دوران الأمر بین الاستحباب و التحریم، بناء علی أن دفع المفسدة الملزمة للترک أولی من جلب المصلحة الغیر الملزمة، و ظهور الأخبار المتقدّمة فی ذلک أیضا.

و لاـ یتوهّم: أنه یلزم من ذلک عـدم حسن الاحتیاط فی ما احتمل کونه من العبادات المستحبّة بل حسن الاحتیاط بترکه، إذ لا ینفکّ ذلک عن احتمال کون فعله تشریعا محرّما. لأنّ حرمة التشریع تابعة لتحقّقه، و مع إتیان ما احتمل کونها عبادة لداعی هذا الاحتمال لا یتحقّق موضوع التشریع، و لـذا قـد یجب الاحتیـاط مع هـذا الاحتمـال، کمـا فی الصـلاة إلی أربع جهـات أو فی الثوبین المشـتبهین و غیرهما، و سیجیء زیادة توضیح لذلک إن شاء اللّه.

ترجمه:

استظهار شیخ از برخی اخبار گذشته

لکن ظاهر برخی از اخبار پیشین (که در ضمن اخبار احتیاط و توقّف آمد) مثل: «من ترک الشبهات الی ان یقع فی المحرمات»، «من یرتع حول الحمی اوشک ان یقع فیه»، «من ترک الشبهات کـان لمـا اسـتبان له من الاـثم اترک» این است که: امر به احتیـاط برای استحباب (شرعی) است و حکمت آن (استحباب احتیاط) این است که ارتکاب محرمات معلومه برای شخص آسان و سهل نگردد و لازمه آن (استحباب شرعی)، استحقاق ثواب شخص محتاط است بر اطاعت از اوامر مزبور، مضافا به اینکه غیر از آن ثواب نیز بر نفس احتیاط مترتب است.

پس از آنچه گفتیم احتیاط حسن ذاتی داشته و ترک شبهه مستحسن است، (بدان که) تفاوتی میان افرد مسئله نیست حتی در موردی که دوران امر بین استحباب و تحریم باشد، باز هم احتیاط راجع و عقل

۱- الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۲۴ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضی ح ۴۷ نقلا بالمعنی.

۲- الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۱۸ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضی ح ۲۲.

۳- الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۱۸ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضی ح ۲۲.

ص: ۳۴

حاکم به حسن ترک است، البته بنا بر (پذیرش) اولی بودن رفع مفسده ملزمه از جلب مصلحت غیر ملزمه و اخبار گذشته نیز ظاهر در این معنا (یعنی اولی بودن رفع مفسده ملزمه از جلب منفعت غیر ملزمه است) و لذا از آنها در حسن احتیاط استفاده می‌شود.

یک توهّم و دفع آن

توهّم نشود که لازمه این بیان (حسن الاحتیاط بالترک) مستحسن نبودن احتیاط است در موردی که شيء احتمالا از عبادات مستحبّه است، بلکه حسن احتیاط در ترک است چرا که ممکن است در واقع عمل مزبور (مستحب نباشد)، پس آوردنش تشریع باشد زیرا حرمت تشریع تابع تحقق و وجود آن است (یعنی:

هرکجا بدعت تحقق یافت حرام است) و در عبادتی که احتمالا مستحب است، چنانچه شخص آن را به احتمال عبادت بودن و به انگیزه این معنا بیاورد، اساسا موضوع تشریع محقق نمی‌شود تا حرام بوده و در نتیجه امر به آن مردّد میان استحباب و حرمت باشد و لذا گاهی حتی احتیاط نمودن و انجام عملی واجب است (با اینکه احتمال مزبور یعنی حرمت با بیانی که گذشت در آن داده شود) مثل به چهار جانب خواندن نماز و یا گذاردن نماز در دو لباس مشتبه و غیر این دو مورد، که توضیح بیشتر این مسئله خواهد آمد.

(تشریح المسائل)

* مقدمهٔ بفرمائید روایات اوامر احتیاط بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند:

۱- روایاتی که دلالت دارند که احتیاط مقدّمه احراز واقع است و نجات از هلاکت و این همان معنا و فلسفه رجحان است.

۲- و روایاتی که دلالت دارند بر اینکه در نفس مشتبه مفسده غیر ملزمه وجود دارد.

* مراد از مطلب اخیر چیست؟

این است که مکلف با ارتکاب مشتبه، به ارتکاب حرام قطعی نزدیک می‌شود چرا که ارتکاب به آن در نظرش آسان می‌شود. حال: نفس ارتکاب مشتبه، مفسده غیر ملزمه دارد.

ترک مشتبهی که مفسده غیر ملزمه دارد، رجحان و استحباب ذاتیّه دارد.

پس: طلب ترک مشتبهی که استحباب ذاتیّه دارد مولوی است و بر نفس امتثال آن ثواب مترتّب است.

* نتیجه مطلب چیست؟

این است که اگر احتیاط به قصد امتثال این اوامر باشد دو ثواب برآن مترتب است: یک ثواب برای

ص: ۳۵

احتیاط و یک ثواب برای امتثال این اوامر زیرا که تعدد عنوان سبب تعدد معنون می‌شود.

* پس حاصل مطلب در (هذا و لکنّ الظاهر من بعض الاخبار المتقدّمة ...) را بفرمائید؟

استدراک از کلام قبل است و مراد از آن این است که از ظاهر برخی اخبار استفاده می‌شود که احتیاط، مستحب شرعی است و امر به آن برای افاده همین معناست در نتیجه غیر از حسن ذاتی که بر احتیاط مستحب وجود دارد امتثال این اوامر نیز مستلزم ثواب است.

* مقدمهٔ بفرمائید شبهه حکمیه تحریمیّه بر چند قسم است؟

بر هفت قسم:

۱- دوران بین الحرمهٔ و الاباحه

۲- دوران بین الحرمهٔ و الکرامهٔ

۳- دوران بین الحرمهٔ و الاستحباب

۴- دوران بین الحرمهٔ و الکراههٔ و الاباحهٔ

۵- دوران بین الحرمهٔ و الکراههٔ و الاستحباب

۶- دوران بین الحرمهٔ و الاباحهٔ و الاستحباب

۷- دوران بین الحرمهٔ و الاباحهٔ و الکراههٔ و الاستحباب.

* با توجه به اقسام شبهه حکمیه تحریمیّه حاصل مطلب در (لا فرق فیما ذکرنا من حسن الاحتیاط بالترک) چیست؟

این است که احتیاط کردن و ترک مشتبه نیکوست و در این جهت هیچ تفاوتی در اقسام هفت‌گانه مذکور وجود ندارد، حتی در آنجا که دوران امر میان حرمت و استحباب است و شامل چهار صورت از صور مذکور می‌شود یعنی اگرچه یک طرف شبهه استحباب است و لکن در همین موارد نیز احتیاط حسن دارد.

* سر مطلب در مسئله فوق چیست؟

این است که دفع المفسدهٔ الملزمهٔ اولی من جلب المصلحهٔ غیر الملزمهٔ.

پس:

در دوران امر دفع مفسده، اولی از جلب منفعت است چرا که یک طرف ضرر است و یک طرف عدم النفع.

اخباری که ذکر شد ظهورشان در این است که احتیاط به ترک در شبهات تحریمیّه مطلقا خوب است.

در نتیجه: فرقی نیست میان مواردی که یک طرف استحباب باشد با موارد دیگر.

* مقدمهٔ بفرمایید موارد دوران بین الحرمهٔ و الاستحباب بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- گاهی احتمال استحباب توصلی است؛ ۲- و گاهی احتمال استحباب تعبدی است.

* منظور از اینکه احتمال استحباب توصلی است چیست؟

این است که قصد قربت لازم ندارد هرچند در واقع مستحب است و احتیاط به ترک حسن.

ص: ۳۶

* مراد از اینکه گاهی احتمال استحباب تعبدی است چیست؟

این است که اگر دوران امر میان حرمت یک عمل باشد با استحباب تعبدی آن احتیاط به فعل حسن دارد نه به ترک.

فی المثل: در عبادات محتمله‌ای که استحباب آنها محرز نیست همچون نماز غفیله. لکن شاید مستحب عبادی باشند.

* با توجه به مقدمات مذکور حاصل مطلب در (لانّ حرمهٔ التشریع تابعهٔ لتحقّقه) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدّر است.

* خلاصه اشکال مزبور چیست؟

می گوید لازمه سخن شما در اینجا (احتمال استحباب تعبدی) نیز این است که احتیاط به ترک حسن باشد نه به فعل چرا که شاید در واقع عبادت نباشد و انجام آن تشریع باشد و تشریع حرام است.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که حرمت، خود یک حکم است و حکم در تحقق خودش تابع وجود موضوع است و موضوع در مسئله مورد بحث ما تشریع است.

پس این موضوع باید قطعا در خارج محقّق شود تا حکم حرمت برآن مترتّب گردد.

* عبارهٔ اخرای پاسخ فوق چیست؟

این است که:

۱- تشریع یعنی: «ادخال ما لیس من الدّین فی الدّین» و «اسناد ما لم یعلم الی اللّه».

۲- و حال آنکه در مسئله مورد بحث انجام عبادت محتمله به احتمال مطلوبیّت و به قصد احتیاط صورت می‌پذیرد.

پس: در موارد احتمال مستحب عبادی که احتمال حرمت وجود ندارد، تشریع هم وجود ندارد.

مثل نماز خواندن به چهار طرف که در واقع به طرف قبله بوده و عبادت واقعی است و در سه طرف دیگر احتمال اینکه روبه‌قبله نباشد وجود دارد، لکن این تشریع نیست همین‌طور نماز خواندن در دو لباس مشتبه.

ص: ۳۷

متن:

الرابع:

نسب الوحيد البهبهاني رحمه اللّه إلى الأخباريين مذاهب أربعة في ما لا نصّ فيه: التوقّف، و الاحتياط، و الحرمة الظاهريّة، و الحرمة الواقعيّة. فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد، و كون اختلافها في التعبير لأجل اختلاف ما ركنوا إليه من أدلة القول بوجوب اجتناب الشبهة. فبعضهم ركن إلى أخبار التوقّف، و آخر إلى أخبار الاحتياط، و ثالث إلى أوامر ترك الشّبهات مقدّمة لتجنّب المحرّمات، كحديث التثليث، و رابع إلى أوامر ترك المشتبهات من حيث إنّها مشتبهات، فإن هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعي الحرمة. و الأظهر: أنّ التوقّف أعمّ بحسب المورد من الاحتياط، لشموله الأحكام المشتبهة في الأموال و الأعراض و النفوس ممّا يجب فيها الصلح أو القرعة، فمن عبّر به أراد وجوب التوقّف في جميع الوقائع الخالية عن النصّ العام و الخاص. و الاحتياط أعمّ من موارد احتمال التحريم، فمن عبّر به أراد الأعمّ من محتمل التحريم و محتمل الوجوب، مثل وجوب السورة أو وجوب الجزاء المردّد بين نصف الصيد و كلّه.

و أمّا الحرمة الظاهريّة و الواقعيّة، فيحتمل الفرق بينهما: بأنّ المعبّر بالأولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعي، فالحرمة ظاهرية. و المعبّر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم، و هو موضوع من الموضوعات الواقعيّة، فالحرمة واقعيّة. أو بملاحظة أنه إذا منع الشارع المكلّف- من حيث إنه جاهل بالحكم- من الفعل، فلا يعقل إباحته له واقعا، لأن معنى الإباحة الإذن و الترخيص، فتأمّل.

و يحتمل الفرق: بأن القائل بالحرمة الظاهريّة يحتمل أن يكون الحكم في الواقع هي الإباحة، إلّا أن أدلّة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهرا، و القائل بالحرمة الواقعيّة إنّما يتمسّك في ذلك بأصالة الحظر في الأشياء، من باب قبح التصرّف في ما يختصّ بالغير بغير إذنه.

و يحتمل الفرق: بأنّ معنى الحرمة الظاهريّة حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقا و إن كان مباحا في الواقع، و القائل بالحرمة الواقعيّة يقول: بأنّه لا حرمة ظاهرا أصلا، فإن كان في الواقع حراما استحق المؤاخذة عليه و إلّا فلا، و ليس معناها أن المشتبه حرام واقعا، بل معناه أنّه ليس فيه إلا الحرمة الواقعيّة على تقدير ثبوتها، فإن هذا أحد الأقوال للأخباريين في المسألة على ما ذكره العلامة الوحيد المتقدّم في موضع آخر، حيث قال- بعد رد خبر التثليث المتقدّم: ب «أنه لا يدلّ على الحظر أو وجوب التوقّف، بل مقتضاه أنّ من ارتكب الشبهة و اتفق كونها حراما في الواقع يهلك لا مطلقا. و يخطر بخاطري أن من الأخباريين من يقول بهذا المعنى»، انتهى.

ص: ۳۸

ترجمه:

تنبیه چهارم: در مذاهب چهارگانه است که جناب بهبهانی در مسئله شبهات حکمیّه تحریمیه که منشأ شبهه فقدان نص است به اخباریین نسبت داده است

اشاره

از جمله:

۱- توقف؛ ۲- احتیاط؛ ۳- حرمت ظاهری؛ ۴- حرمت واقعی.

پس بازگشت اقوال چهارگانه مذکور به یک معنا محتمل است و اختلاف در تعبیر (این افعال) به خاطر اختلاف الفاظ ادلّه قول به وجوب اجتناب از شبهه است (مثل قف عند الشبهة) که به آن اعتماد نموده‌اند.

بنابراین برخی از ایشان (در این مسئله) تمسّک به اخبار توقف نموده و برخی دیگرشان استدلال به احادیث احتیاط کرده‌اند و گروهی هم به اوامر ترک شبهات مقدمهٔ برای ترک حرام و اجتناب از محرّمات واقعی به جهت حدیث تثلیث دلیل اقامه نموده‌اند و جماعتی نیز به اوامر ترک مشتبهات از آن جهت که موضوع واقعی برای اجتناب‌اند استناد کرده‌اند (پس تفاوت میان این اقوال اعتباری است).

بررسی نسبت میان اقوال چهارگانه

اظهر این است که توقّف از حیث مورد اعم از احتیاط است، به دلیل شمولش بر احکام مشتبه در اموال و اعراض و نفوس از جمله مواردی که یا صلح در آنها واجب است یا قرعه.

بنابراین کسی که تعبیر به توقف نموده مرادش توقف در تمام وقایعی است که خالی از نص عام و خاص است و احتیاط اعم است از موارد احتمال تحریم و غیر آن، درحالی‌که توقف در غیر موارد احتمال تحریم جاری نیست، لذا نسبت میان توقف و احتیاط عموم و خصوص من وجه است.

پس هرکسی تعبیر به احتیاط نموده مرادش اعم از محتمل التحریم و وجوب است، مثل وجوب سوره یا وجوب کفّاره‌ای که مردّد است میان نصف صید و یا تمامش و اما در تفاوت حرمت ظاهریه و واقعیّه احتمال دارد:

کسی که تعبیر به اولی (حرمت ظاهریّه) نموده حرمت را به ملاحظه عروضش بر موضوعی که محکوم به حکم واقعی است در نظر گرفته پس ظاهرا محکوم به حرمت می‌شود و کسی که تعبیر به دومی (حرمت واقعیّه) نموده، حرمت را به اعتبار عروضش بر مشتبه الحکم که موضوعی از موضوعات واقع است در نظر گرفته، پس حرمت واقعی را برآن حمل نموده و یا به ملاحظه اینکه شارع مقدّس مکلّف را از حیث اینکه جاهل به حکم فعل بوده است منع نموده که در نتیجه با فرض مزبور معقول نیست که در واقع فعل مباح باشد، چرا که معنای اباحه اذن و ترخیص در فعل است.

ص: ۳۹

احتمال دیگر در تفاوت میان حرمت ظاهری و واقعی

و در تفاوت میان حرمت ظاهری و واقعی احتمال دارد که:

۱- حکم واقعی نزد قائل به حرمت ظاهری، اباحه باشد جز اینکه ادلّه اجتناب از شبهات، ظهور در حرمت (شیء مشتبه) دارند و حال آنکه قائل به حرمت واقعی در اثبات آن از باب قبح تصرف در اشیائی که اختصاص به غیر دارد بدون اذن آن غیر به اصالهٔ الخطر تمسّک می‌نمایند.

احتمال دیگر در تفاوت حرمت ظاهری و واقعی

و در تفاوت میان حرمت ظاهری و واقعی احتمال دارد که:

معنای حرمت ظاهری، حرمت شیء باشد در ظاهر، پس بر (ارتکاب) آن مطلقا عقاب مترتب است اگرچه در واقع حرام باشد.

اما قائل به حرمت واقعی می‌گوید: اصلا در ظاهر حرمتی وجود ندارد، پس اگر شیء در واقع حرام باشد بر ارتکابش مستحق مؤاخذه است و الا عقاب منتفی است و معنای حرمت واقعی این نیست که مشتبه در واقع حرام است، بلکه معنای حرمت واقعی این است که اگر حرمتی در واقع ثابت باشد، این حرمت در مشتبه محقّق است. چنانچه این معنا به فرموده بهبهانی یکی از اقوال اخباریّین در این مسئله است چرا که ایشان پس از ردّ خبر تثلیث به اینکه دلالت بر خطر و منع و وجوب توقف نداشته، بلکه مقتضای آن این است که هرکس که مرتکب شبهه شده و اتفاقا در واقع حرام بود هلاک می‌شود نه بطور مطلق و لو آنکه در واقع حرام نباشد چنین فرمود:

به خاطرم می‌آید که در میان اخباریها برخی هستند که قائل به این معنا هستند.

ص: ۴۰

(تشریح المسائل)

* مسئله مورد بحث در متن مذکور چیست؟

اقوالی است که جناب وحید بهبهانی در مسئله شبهات حکمیه تحریمیه‌ای که منشأ شبهه فقدان نص است به اخباریّین نسبت داده است از جمله قول به توقف، قول به احتیاط، قول به حرمت ظاهریه، قول به حرمت واقعیه.

* نظر جناب شیخ پیرامون اقوال چهارگانه مذکور چیست؟

ذکر دو احتمال است.

* احتمال اول شیخ چیست؟

این است که شاید تعدد اقوال اربعه به خاطر اختلاف در تعبیر باشد و حال آنکه معنای همه آنها یکی است. در موارد شبهات تحریمیّه، باید از امر مشتبه اجتناب نمود و نباید آن را مرتکب شد.

* مراد شیخ از اختلاف در تعبیر چیست؟

این است که عده‌ای در مقام استدلال بر ترک مشتبه دسته‌ای از روایات را تام الدلالهٔ دانسته و به لسان همان روایات تعبیر آورده‌اند. فی المثل:

۱- آنها که قائل به توقف‌اند، تعبیر توقف را از اخبار توقف گرفته‌اند.

۲- و آنها که قائل به احتیاطاند، لفظ احتیاط را از اخبار احتیاط بدست آورده‌اند.

۳- و قائلین به حرمت ظاهریه، با اعتماد به روایات تثلیث، تعبیر به حرمت ظاهریه نموده و گفته‌اند که ارتکاب مشتبه، حرمت ذاتیه و واقعیّه ندارد.

۴- و قائلین به حرمت واقعیه با تمسّک به روایاتی که ما را امر کرده به اجتناب از مشتبه و ترک مشتبه بما هو مشتبه، تعبیر به حرمت واقعی کرده‌اند. یعنی امر، با قطع نظر از وقوع در حرام، روی خود عنوان مشتبه رفته است به عبارت دیگر: هر حکمی که به موضوعی تعلق گرفت، آن حکم نسبت به آن موضوع حکم واقعی است و نه یک حکم ظاهری و لذا حکم به حرمت واقعی داده‌اند.

* احتمال دوّم شیخ راجع به اقوال منسوب به اخباریها چیست؟

این است که شاید این اقوال تفاوت معنوی و حقیقی باهم داشته باشند نه اختلاف در تعبیر. چرا که توقف با احتیاط و حرمت ظاهری با حرمت واقعی در معنا و حقیقت متفاوتند.

* منظور شیخ از عموم و خصوص بودن نسبت میان توقف و احتیاط چیست؟

این است که: ۱- توقف از یک جهت اعم از احتیاط است، چرا که شامل مواردی می‌شود که احتیاط در آن‌ها ممکن نیست.

ص: ۴۱

الف) مثل دوران بین المحذورین که متعلق آن اموال مردم باشد فی المثل نمی‌دانم که این ماشین مال شماست یا دوست شما، که جای مصالحه و یا قرعه است. چرا که از راه احتیاط موافقت قطعیه حاصل نمی‌شود. ب) و مثل مسائل عرضی که احتیاط در آن معنا ندارد. فی المثل نمی‌دانم که این خانم همسر زید است یا عمر. ج) و مثل مسائل جانی که جای توقف است و احتیاط جای ندارد، فی المثل نمی‌دانیم که قاتل زید، عمر است یا بکر تا او را قصاص کرده یا دیه بگیریم.

۲- و از جهت و حیثیتی دیگر احتیاط اعم از توقف است، چرا که احتیاط تنها اختصاص به شبهات تحریمیه ندارد، بلکه در شبهات وجوبیه نیز جریان دارد و حال آنکه توقف در شبهات وجوبیه معنا ندارد.

- پس چرا در شبهات وجوبیه تعبیر به توقف کرده؟ زیرا مرادش این بوده که عبارتش تعمیم داشته و مواردی را هم که احتیاط در آنها ممکن نیست شامل شود.

* مراد شیخ از (بانّ المعبّر الاولی قد لاحظ الحرمهٔ ...) در تفاوت حرمت ظاهریه و واقعیه چیست؟

این است که: ۱- قائل به حرمت ظاهری می گوید:

۱- فلان امر مشتبه عند اللّه دارای حکمی از احکام واقعیه است، لکن ما از آن حکم بی‌خبریم، لکن به حکم اخبار علی الظاهر وظیفه ما ترک آن مشتبه است.

۲- قائل به حرمت واقعیه می گوید: حرمت واقعیّه محتمله مربوط به اکل و شرب فلان شیء است، لکن عنوان مشتبه بما هو مشتبه نیز موضوعی از موضوعات بوده و دارای حکمی است و هر حکمی از آن جهت که حکم است، واقعی است و نه ظاهری.

به عبارت دیگر کسی که تعبیر به حرمت واقعیه نموده، حرمت را به لحاظ عروضش بر مشتبه الحکم که موضوعی از موضوعات واقع است در نظر گرفته و حرمت را برآن حمل نموده و یا به ملاحظه اینکه شارع مکلف جاهل به حکم را از انجام فعل منع نموده حکم به حرمت واقعیه کرده است و لذا با این فرض دیگر معقول نیست که در واقع فعل مباح باشد، چرا که معنای اباحه اذن و ترخیص در فعل است.

* پس مراد از (یحتمل ان یکون الحکم فی الواقع هی الاباحهٔ ...) چیست؟

۱- قائل به حرمت ظاهریه می گوید: شاید این واقعه در واقع حکمش اباحه باشد، لکن ادلّه اجتناب از شبهه، آن واقعه را علی الظاهر بر ما حرام کرده‌اند.

۲- و قائل به حرمت واقعیه می گوید: از آنجا که تصرف در ملک غیر عقلا بدون اذن او قبیح است، اصل در هر چیزی واقعا منع و خطر است، و این یک حکم واقعی است و لذا بر مبنای ادلّه احتیاط نمی‌باشد.

* پس مراد از (و یحتمل الفرق بانّ معنی الحرمهٔ الظاهریهٔ حرمهٔ الشیء ...) چیست؟

پاسخ در متن ترجمه آمده و کفایت می کند.

ص: ۴۲

متن:

و لعلّ هذا القائل اعتمد فی ذلک علی ما ذکرنا سابقا: من أن الأمر العقلی و النقلی بالاحتیاط للإرشاد، من قبیل أوامر الطبیب لا یترتّب علی موافقتها و مخالفتها عدا ما یترتّب علی نفس الفعل المأمور به أو ترکه لو لم یکن أمر.

نعم، الإرشاد علی مذهب هذا الشخص علی وجه اللزوم- کما فی بعض أوامر الطبیب- لا للأولویّهٔ کما اختاره القائلون بالبراءهٔ. و اما ما یترتّب علی نفس الاحتیاط فلیس إلا التخلّص عن الهلاک المحتمل فی الفعل.

نعم، فاعله یستحقّ المدح من حیث ترکه لما یحتمل أن یکون ترکه مطلوبا عند المولی، ففیه نوع من الانقیاد، و یستحقّ علیه المدح و الثواب. و أمّا ترکه فلیس فیه إلا التجرّی بارتکاب ما یحتمل أن یکون مبغوضا للمولی، و لا دلیل علی حرمهٔ التجرّی علی هذا الوجه و استحقاق العقاب علیه. بل عرفت فی مسألهٔ حجیّهٔ العلم المناقشهٔ فی حرمهٔ التجرّی بما هو أعظم من ذلک، کأن یکون الشیء مقطوع الحرمهٔ بالجهل المرکب، و لا یلزم من تسلیم استحقاق الثواب علی الانقیاد بفعل الاحتیاط، استحقاق العقاب بترک الاحتیاط و التجرّی بالإقدام علی ما یحتمل کونه مبغوضا. و سیأتی تتمّهٔ توضیح ذلک فی الشبههٔ المحصورهٔ إن شاء اللّه تعالی.

ترجمه:

شاید این قائل (از اخباریها)، اعتماد نموده است در آن (حرمت واقعی به معنایی که گذشت) به آنچه ما سابقا گفتیم که:

امر عقلی و نقلی به احتیاط برای ارشاد است، از قبیل اوامر طبیب که بر موافقت و مخالفتش به جز آنچه بر نفس فعل مترتب است، امر دیگری بار نمی‌شود.

بله، ارشاد به عقیده این شخص بر سبیل حتم است (یعنی که مرشد راضی به ترک نیست)، مثل برخی از دستورات پزشک، نه به‌معنای اولویت و رجحان، چنانچه قائلین به برائت به آن قائل‌اند و امّا آنچه بر نفس احتیاط مترتب است، تخلّص از هلاکت محتمل در فعل است.

بله، فاعل احتیاط (محتاط)، از آن جهت که مشتبه الحرمهٔ را ترک کرده مستحق مدح است چرا که احتمال دارد ترکش عند المولی مطلوب و محبوب باشد، پس در احتیاط نوعی از انقیاد است و فاعلش برآن مستحقّ مدح و ثواب است.

امّا در ترک احتیاط به سبب ترک عملی که احتمال دارد مبغوض مولی باشد چیزی جز تجرّی (تارک)

ص: ۴۳

نیست، لکن دلیلی بر حرمت تجری به این نحو و استحقاق عقاب برآن در دست نیست، بلکه در مسئله قطع و حجیّت آن فهمیدی که در حرمت تجری بـه نحوی که به مراتب از تجری در اینجا شدیدتر است مثل ارتکاب شیئی که به واسطه جهل مرکّب قطع به حرمتش بوده و در واقع حرام نباشد مناقشه و اشکال است تا چه رسد در اینجا.

و از اعتقاد بر اینکه بر فعل احتیاط به ملاحظه انقیادش ثواب مترتب است لازم نمی‌آید که بر ترکش به اعتبار تجرّی بودن به سبب انجام عملی که احتمال می‌رود مبغوض مولی است عقاب مترتب است.

به زودی تتمه بحث در شبهه محصوره با توضیح بیشتر خواهد آمد. ان‌شاءالله.

(تشریح المسائل)

* حاصل کلام در عبارت (و لعلّ هذا القائل اعتمد فی ذلك ...) چیست؟

این است که شاید مدرك و مستند اخباری‌هایی که به حرمت واقعی قائل‌اند این باشد که اوامر احتیاط برای ارشاد و به‌منظور استخلاص از هلاکت است منتهی ارشاد از نظر اصولیین برای اولویت است و به نظر این‌ها برای لزوم و وجوب است مثل برخی دستورات پزشکان که راضی به ترك دستورشان نیستند، هرچند که ترك این قسم از اوامر ارشادی به جهت مولوی نبودنشان عقاب‌آور نمی‌باشد دیگر اینکه چون احتیاط و اجتناب از شبهه نوعی از انقیاد است و بعدی ندارد که در عین ارشادی بودن مدح و ثوابی برآن مترتب باشد، لکن ترکش و لو تجری باشد عقابی ندارد. چرا که در تجری بر مقطوع الحرمهٔ چنانکه سابقا گذشت عقابی نمی‌باشد چه رسد به این مورد که حرمت محتمل و مشکوك است.

* مراد از (نعم، فاعله یستحق المدح من حیث ترکه بما ... الی آخر) چیست؟

پاسخ به یك سؤال مقدّر است مبنی بر اینکه:

آیا در محتمل التحریم مثلا شرب توتون، همان گونه که بر فعل احتیاط ثواب و مدح مترتب هست، اگر کسی ترك احتیاط کرده و مرتکب شرب توتون شود، هرچند که در واقع حرام نباشد بر خود ترك احتیاط عقاب و مذمت مترتب هست یا نه؟

* پاسخ سؤال مزبور در متن مربوطه چگونه است؟

بدین گونه است:

تنها نتیجه و اثر ترك احتیاط و مرتکب شدن امری که شاید ترکش مطلوب مولی و فعلش مبغوض او باشد تجری است و نه معصیت واقعیه.

۲- چنانچه در مباحث قطع آمد، ثابت شد که دلیلی بر حرمت تجری به این معنا، یعنی ارتکاب

ص: ۴۴

محتمل التحریم که در واقع حرام نبوده وجود نـدارد و حتی اگر کسـی قطع به خمریت هم داشـته باشد و مقطوع الخمریه را بنوشد و بعدا کشف خلاف شود عقاب ندارد.

پس: در ما نحن فیه به طریق اولی عقاب نیست با وجود اینکه قبح فاعلی دارد.

* مراد از (و لا یلزم من تسلیم استحقاق الثواب علی الانقیاد ... الی آخر) چیست؟

پاسـخ به یـک سؤال مقـدّر است مبنی بر اینکه: اگر احتیـاط دارای حسن فـاعلی است و نه فعلی، پس بی‌احتیاطی و تجری هم دارای مـذمت فاعلی است و نه فعلی و اگر احتیاط هم دارای حسن فاعلی است و هم فعلی، پس تجرّی نیز بایـد هم قبح فاعلی داشـته باشد، هم قبح فعلی و لذا موجب عقاب می‌شود. پس چرا شما میان این دو مطلب قائل به تفکیک هستید؟

* پاسخ سؤال مزبور در متن فوق چیست؟

این است که این یک قیاس مع الفارق، چرا که تلازمی در موارد مذکور نیست زیرا:

۱- منـاط در اسـتحقاق ثواب، انقیـاد و تسـلیم در برابر مولی است اگرچه طاعت حقیقیه نباشـد و این مناط در احتیاط نیز هست، پس موجب ثواب است.

۲- مناط در اسـتحقاق عقاب، مخالفت اوامر و نواحی مولی است لکن این مناط در تجری نیست در نتیجه تجری موجب عقاب نبوده و قبح فعلی ندارد.

ص: ۴۵

متن:

الخامس:

أن أصالهٔ الإباحهٔ فی مشتبه الحکم إنّما هو مع عدم أصل موضوعیّ حاکم علیها، فلو شکّ فی حلّ أکل حیوان مع العلم بقبوله التذکیهٔ جری أصالهٔ الحلّ، و إن شکّ فیه من جههٔ الشکّ فی قبوله للتذکیهٔ فالحکم الحرمهٔ، لأصالهٔ عدم التذکیهٔ، لأنّ من شرائطها قابلیّهٔ المحل، و هی مشکوکهٔ، فیحکم بعدمها و کون الحیوان میتهٔ. و یظهر من المحقّق و الشهید الثانیین قدّس سرّهما(۱) فیما إذا شکّ فی حیوان متولّد من طاهر و نجس لا یتبعهما فی الاسم و لیس له مماثل: أن الأصل فیه الطهارهٔ و الحرمهٔ. فإن کان الوجه فیه أصالهٔ عدم التذکیهٔ، فإنما یحسن مع الشک فی قبول التذکیهٔ و عدم عموم یدلّ علی جواز تذکیهٔ کلّ حیوان إلّا ما خرج، کما ادعاه بعض.

و إن کان الوجه فیه أصالهٔ حرمهٔ أکل لحمه قبل التذکیهٔ، ففیه: أن الحرمهٔ قبل التذکیهٔ لأجل کونه من المیتهٔ، فإذا فرض إثبات جواز تذکیته خرج عن المیتهٔ، فیحتاج حرمته إلی موضوع آخر. و لو شکّ فی قبول التذکیهٔ رجع إلی الوجه السابق و کیف کان: فلا یعرف وجه لرفع الید عن أصالهٔ الحلّ و الإباحهٔ.

نعم، ذکر شارح الروضهٔ(۲) هنا وجها آخر- و نقله بعض محشّیها عن الشهید فی تمهید القواعد(۳)- قال شارح الروضهٔ: «إن کلّا من النجاسات و المحلّلات محصورهٔ، فإذا لم یدخل فی المحصور منها کان الأصل طهارته و حرمهٔ لحمه، و هو ظاهر»(۴)، انتهی.

و یمکن منع حصر المحلّلات، بل المحرّمات محصورهٔ، و العقل و النقل دلّ علی إباحهٔ ما لم یعلم حرمته، و لذا یتمسّکون کثیرا بأصالهٔ الحلّ فی باب الأطعمهٔ و الأشربهٔ.

و لو قیل: إن الحلّ إنّما علّق بالطیّبات فی قوله تعالی: (قُلْ أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّباتُ)(۵) المفید للحصر فی مقام الجواب عن الاستفهام، فکلّ ما شکّ فی کونه طیّبا فالأصل عدم إحلال الشارع له.

قلنا: إن التحریم محمول فی القرآن علی (الْخَبائِثَ)* و (الْفَواحِشَ)*، فإذا شکّ فیه فالأصل عدم التحریم، و مع تعارض الأصلین یرجع إلی أصالهٔ الإباحهٔ، و عموم قوله تعالی: (قُلْ لا أَجِدُ

۱- قیل: انّه السیّد نعمهٔ اللّه الجزائری کما فی أوثق الوسائل، ص ۲۸۷، ص ۱.

۲- هو الفاضل الهندیّ فی المناهج السویّهٔ کما ضبطه فی أوثق الوسائل، ص ۲۸۶، س ۲۵.

۳- تمهید القواعد، ص ۲۶۹- ۲۷۰.

۴- کتاب الطهارهٔ من المناهج السویّهٔ غیر موجود بأیدینا.

۵- المائدهٔ/ ۴.

ص: ۴۶

فِي ما أُوحِيَ إِلَيَ(۱)، و قوله علیه السّلام: «لیس الحرام إلّا ما حرّم اللّه»(۲)، مع أنه یمکن فرض کون الحیوان ممّا ثبت کونه طیّبا. بل الطیّب ما لا یستقذر، فهو أمر عدمیّ یمکن إحرازه بالأصل عند الشکّ، فتدبر.

ترجمه:

تنبیه پنجم جریان اصالة الاباحه در مشتبه الحکم در صورت نبود اصل موضوعی حاکم بر آن (اصالة الاباحة) است

اشاره

، پس اگر در حلیّت خوردن حیوانی با علم به قبول تذکیه‌اش شک شود، اصالة الحلّ جاری می‌شود و اگر در حلیّت خوردن آن از مشکوک التذکیة بودنش، شک شود به دلیل حاکمیت (اصل موضوعی) یعنی جریان اصالة عدم تذکیه، حکم حرمت است (زیرا با جریان آن نوبت به اجراء اصالة الحل نمی‌رسد)، چرا که از شرایط تذکیه قابلیت محل است (برای تذکیه) و حال آنکه (به حسب فرض) به ما نحن فیه مشکوک و محتمل است. پس حکم به عدم قابلیت آن می‌شود و حیوان مذبوح میته است.

نظر محقق و شهید ثانی قدّس سرّهما

اشاره

از مرحوم محقق و شهید ثانی قدّس سرّهما ظاهر می‌شود که اگر در حیوان متولّد از طاهر و نجسی که در اسم هیچیک از آن دو را تبعیّت نمی‌کند و از طرفی هم نظیری برایش نیست، شک شود اصل در آن طهارت و حرمت (گوشتش) است.

انتقاد شیخ از محقّق و شهید ثانی

اگر وجه در حکم حرمت، جریان اصل عدم تذکیه باشد، (رجوع به این اصل) نیکوست با وجود (دو امر):
۱- شک در قبول تذکیه ۲- نبودن عمومی که دلالت می‌کند بر جواز تذکیه هر حیوانی، غیر از آنهائی که از تحت عموم خارج‌اند همان‌طور که برخی ادعای چنین عمومی کرده‌اند (و لذا بدون تحقق دو امر مزبور نمی‌توان به حرمت حیوان مذکور قائل شد).
و اگر وجه در حکم حرمت آن، اصالت (و استصحاب) حرمت گوشت آن قبل از تذکیه باشد اشکالش این است که حرمت قبل از ذبح موضوعش میته است (به خاطر اینکه از حیوان در حال حیات جدا شده)،

۱- الانعام/ ۱۴۵.

۲- الوسائل، ج ۱۶، ص ۳۲۷، ب ۵ من أبواب کراهة لحوم الخیل و البغال، ح ۶.

ص: ۴۷

پس اگر جواز تذکیه حیوان فرض شود، (پس از ذبح) از میته بودن خارج می‌شود (یعنی موضوع حرمت از بین می‌رود)، پس حرمت آن محتاج به موضوع دیگری است (پس در اثبات حرمت نمی‌توان به مذکّی اکتفاء نمود).

و اگر در قبول تذکیه (این حیوان) شک شود، رجوع به وجه سابق می‌شود (که وجه حرمت اصالهٔ الحرمه نبود بلکه جریان اصل موضوعی یعنی اصالهٔ عدم تذکیه بود که با وجود چنین اصلی جایی برای اصل حکمی باقی نمی‌ماند. حال چه اصل حکمی مخالف با اصل موضوعی باشد چنانکه در مثال سابق گذشت و چه موافق با اصل موضوعی باشد که در اینجاست).

به هر صورت در مسئله مورد بحث (حیوان متولد از طاهر و نجس) وجهی وجود ندارد که به واسطه آن از اصالهٔ الحلّ و اباحه رفع ید شود.

بیان فاضل هندی شارح الرّوضهٔ

اشاره

بله شارح الروضهٔ وجه دیگری (در حرمت حیوان مزبور) ذکر کرده و برخی از محشّین الروضهٔ هم آن (وجه) را در کتاب «قواعد» از شهید ثانی نقل نموده‌اند.

شارح الروضهٔ قائل است که هریک از نجاسات و محللات محصور و معدودند. پس وقتی (حیوان مزبور) در محصور هریک از نجاسات و محلّلات داخل نشد، اصل مقتضی طهارت آن و حرمت گوشتش را دارد و این مسئله روشن است. پایان کلام فاضل هندی.

منع شیخ از کلام شارح الرّوضهٔ

منع حصر و معدودیت محلّلات ممکن است، بلکه (این) محرّمات‌اند که محصور و معدودند و عقل و نقل دلالت دارند بر اباحه شیء که حرمتش معلوم نیست و لذا علماء در باب اطعمه و اشربه فراوان به اصالهٔ الحلّ تمسّک می کنند.

اشکال

اگر گفته شود که حلیّت در این سخن خدای تعالی که می‌فرماید:

قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ معلق شده است به طیبات چرا که آیه شریفه در مقام جواب از استفهام مفید حصر است پس هر چیزی را که در طیّب بودنش شک کنیم اصل این است که شارع آن را حلال نکرده (پس در مسئله مورد بحث نیز به همین بیان تمسّک می کنیم).

ص: ۴۸

پاسخ

می گوئیم: تحریم در قرآن کریم بر خبائث و فواحش حمل شده است، پس وقتی در آن (خبائث و یا طیّب بودن یک شیء) شک می‌شود، اصل عدم حرمت آن است و در صورت تعارض دو اصل (اصالهٔ عدم کونه طیّبا و اصالهٔ عدم کونه من الخبائث) به اصالهٔ الاباحه و عموم فرموده حق تعالی (یعنی) (قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ) و فرموده معصوم علیه السّلام که فرموده است: لیس الحرام الّا ما حرّم اللّه رجوع می‌شود.

مضافا به اینکه فرض از طیّبات بودن این حیوان ممکن است (و به فرض که حلیّت معلّق به طیّبات شده باشد دلیلی بر حرمت حیوان مزبور وجود ندارد) چرا که طیّب چیزی است که تنفّر و قذارت طبعی نداشته باشد پس (طیّب بودن) امر عدمی است و احراز آن در هنگام شک با اصل ممکن است.

(تشریح المسائل)

* با توجه به مقدّمه‌ای که گذشت پس چرا اصولیین در موارد شبهات حکمیّه تحریمیّه بعد الفحص و الیأس گفتند: الاصل، اصالهٔ الاباحهٔ و الحلیّهٔ و البراءهٔ؟

زیرا این مدّعی مربوط به مواردی است که غیر از اصل حکمی دیگر یک اصل موضوعی در رتبه قبل از آن نداشته باشیم که حاکم و مقدم بر اصل حکمی باشد، فی المثل: در مسئله شرب توتون که شک ما در حلیّت آن مسبب از امر دیگری نمی‌باشد، بلکه مسبب از فقدان نص است (یعنی: که اصل موضوعی ندارد) لذا در اینجا اصالهٔ الاباحه جاری می کنیم.

اما در مواردی که در رتبه قبل از اصل حکمی، اصل موضوعی قابل جریان باشد دیگر نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد.

فی المثل قطع دارید که فلان حیوان قابل تذکیه (و ذبح شرعی) است. به عبارت دیگر موضوع که مذکّی بودن است محرز است.

لکن شک می کنید که آیا خوردن گوشت حیوان مزبور حلال است یا حرام. در اینجا از اصالهٔ الاباحهٔ و الحل استفاده کرده و حکم به حلیّت می کنید.

* پس منظور از (و ان شک فیه من جههٔ الشک فی قبوله التذکیهٔ ... الخ) چیست؟

این است که در هرجا به صرف احراز موضوع یعنی مذکّی بودن نمی‌توان حکم به حلیّت و اباحه نمود، چرا که هر حیوان قابل تذکیه‌ای حلال باشد، بلکه حیوانات بر دو دسته‌اند:

۱- حیواناتی که قابل تذکیه‌اند.

۲- حیواناتی که قابل تذکیه نیستند مثل سگ و خوک.

ص: ۴۹

حال حیواناتی که قابل تذکیه‌اند خود بر دو قسم‌اند:

۱- حیواناتی که هم محکوم به حلیّت‌اند هم محکوم به طهارت مثل گاو و گوسفند و شتر.

۲- حیواناتی که محکوم به حلیّت نیستند، لکن محکوم به طهارت‌اند مثل حمار. بنابراین جای شک وجود دارد و شک ما در حلیّت و حرمت لحم یک حیوان بخاطر شک در قابلیت او برای تذکیه است که آیا با ذبح شرعی مذکّی می‌شود یا نه؟

فی المثل در حیوان مولّد از دو حیوان پاک و نجس شک کنیم که آیا قابل تذکیه هست یا نه؟

در اینجا چون موضوع مذکی بودن است و برای ما محرز نیست اصل عدم تذکیه را جاری می‌کنیم که در نتیجه موضوع را نابود کرده و جائی برای اصلی حکمی نمی‌ماند.

* حاصل مطلب در (و یظهر من المحقق و الشهید ... فی ما اذا ...) چیست؟

بیان یک فرع فقهی است از جانب این دو بزرگوار مبنی بر اینکه:

اگر حیوانی در نتیجه جمع شدن یک حیوان طاهر مثل گوسفند با یک حیوان نجس مثل سگ پدید آمد از چهار حال خارج نیست؟

۱- یا به شکل گوسفند است پس حکما نیز تابع اوست.

۲- یا به شکل سگ است که در حکم هم تابع اوست.

۳- یا نه شبیه سگ است و نه شبیه گوسفند، بلکه شبیه حیوان ثالثی است که حکمش معلوم است باز حکما ملحق به اوست.

۴- و یا در خارج مماثلی ندارد اگر هم مماثلی برای آن یافت شود مجهول الحکم است که اصل در این مورد اخیر از نظر حکم وضعی، طهارت است لکن از نظر حکم تکلیفی حرمت است.

یعنی اگر شما دست تر به آن بزنید دستتان نجس نمی‌شود، لکن خوردن گوشتش جایز نیست.

* نظر شیخ در اینجا چیست؟

شیخ هم قائل به طهارت است هم قائل به حلیّت.

* انّما الکلام در چیست؟

این است که چرا و به چه دلیل مرحوم محقق و شهید ثانی در مورد مجهول الحکم فتوی به حرمت داده‌اند؟

در نتیجه چهار وجه برای این فتوی ذکر نموده که هریک را پاسخ داده و اشکال آن را ذکر نموده است.

* حاصل مطلب در (فان کان الوجه فیه اصالهٔ عدم التذکیهٔ ...) چیست؟

این است که اگر منظور شما این باشد که:

ص: ۵۰

۱- شک در حلیّت و حرمت در اینجا مسبّب از شک در قابلیت تذکیه و عدم تذکیه است.

۲- لذا استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه حیوان در قبل از ولادتش را.

پس: این حیوان مذکّی نیست و حلیّتی هم در کار نیست.

به عبارت دیگر:

موضوع حلیّت تذکیه است.

حیوان مجهول الحکم به دلیل استصحاب عدم تذکیه مذکّی نیست.

پس: حرام است.

* پس مراد از (فانّما یحسن مع الشک ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به وجه مزبور مبنی بر اینکه بله:

۱- اصل دلیل است و قابل اجراء لکن آنجا که دلیل اجتهادی وجود نداشته باشد.

۲- قاعده کل حیوان قابل للتذکیهٔ الّا ما خرج بالدلیل کالکلب و الخنزیر یک دلیل اجتهادی است.

پس: با وجود چنین دلیل عامی نوبت به اصل عملی استصحاب نمی‌رسد. در نتیجه به اصالهٔ العموم که یک اصل لفظی عقلایی است تمسّک می‌کنیم.

* حاصل مطلب در (و ان کان الوجه فیه اصالهٔ حرمهٔ اکل ...) چیست؟

این است که اگر منظورتان این باشد که:

۱- شک ما در حلیّت و حرمت مجهول الحکم مزبور است.

۲- آنجا که شک در حلیّت و حرمت است، استصحاب حکمی جاری می‌شود.

پس: در ما نحن فیه استصحاب حرمت می‌کنیم در این وجه اشکال است به عبارت دیگر می گوئید که:

۱- اگر قطعه گوشتی از حیوان مزبور و در حال حیات می‌بریدیم میته و حرام بود.

۲- اکنون آن را ذبح شرعی کرده‌ایم، لکن شک داریم که آیا آن حرمت باقی است یا نه؟

پس: استصحاب می‌کنیم بقاء حرمت را.

* مراد از (ففیه: انّ الحرمهٔ قبل التذکیهٔ ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به وجه مذکور مبنی بر اینکه:

۱- یا حیوان مزبور را قابل تذکیه می‌دانید و درعین‌حال و با استفاده از استصحاب حکم به حرمت می‌کنید که در این صورت جای استصحاب حرمت نیست چرا که موضوع عوض شده و در استصحاب، بقاء موضوع شرط است.

* چرا شیخ مدعی شده است که موضوع عوض شده است؟

ص: ۵۱

زیرا:

۱- میته بودن مربوط به زمان جدا کردن گوشت حیوان مزبور است در زمان حیات.

۲- حیوان مذکور پس از ذبح شرعی میته نبوده بلکه مذکّی است.

پس: موضوع از میته به مذکّی تبدیل شده است و استصحاب ایشان بدون موضوع است.

۲- و یا در قابلیت تذکیه حیوان مزبور شک دارید که بازگشت به وجه اوّل دارد.

* حاصل مطلب در (نعم، ذکر شارح الروضهٔ هنا وجها آخر ...) چیست؟

بیان وجه دیگری است از جناب فاضل برای فتوای به حرمت محقق و شهید مبنی بر اینکه:

۱- محدوده هریک از نجاسات و محلّلات در اسلام بیان شده است. (صغری)

محدوده نجاسات را گشتیم و دیدیم که این حیوان مجهول الحکم که در پاک و نجس بودن آن شک کردیم داخل در آنها نیست. (کبری)

پس: اصالهٔ الطهاره جاری کرده حکم به طهارت آن نمودیم. (نتیجه)

۲- کل شیء طاهر حتی تعرف انه حرام. (صغری)

تمام محلّلات را بررسی کردیم حیوان مجهول الحکم مزبور را که در حلیّت و حرمت آن شک داشتیم در میان آنان نیافتیم. (کبری)

در نتیجه: حکم به حرمت آن نمودیم. (نتیجه)

* پس مراد از (و یمکن منع حصر المحلّلات بل المحرّمات محصورهٔ ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به جناب فاضل مبنی بر اینکه:

۱- حصر در نجاسات قابل قبول است و چنانچه حیوان مزبور در میان آنان نبود حکم به طهارت آن می‌کنیم.

۲- از آنجا که الاصل فی الاشیاء الاباحه، و همه اشیاء حلال‌اند مگر اینکه حرام از آن بعینه برای تو مشخص شود.

هنگام شک در حلیّت و حرمت، اصالهٔ الاباحه جاری می‌شود و نه اصالهٔ الحرمهٔ.

* حاصل مطلب در (و لو قیل: انّ الحلّ انّما علّق ...) چیست؟

بیان یک اشکال است مبنی بر اینکه:

۱- در آیه شریفه (أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّباتُ)*، طیّبات حلال شده‌اند.

۲- خدای حکیم تأخیر بیان از وقت حاجت نمی‌کند یعنی: اگر عنوان دیگری هم حلال بود در صورت نیاز بیان می‌کرد پس: چیز دیگری به‌عنوان حلال در کار نیست.

ص: ۵۲

حال: ۱- از آنجا که منحصرا طیّبات‌اند که حلال‌اند.

آنچه از طیّبات است حلال و آنچه از طیبات نیست بلکه از خبائث است حرام است.

۲- برخی امورند که شک داریم از طیّبات‌اند یا از خبائث مثل حیوان مزبور.

در اینجا هم عدم طهارت (اصل موضوعی) جاری می‌کنیم هم عدم حلیّت (اصل حکمی) پس حرام است.

* مراد از عبارت (قلنا: انّ التحریم محمول فی القرآن ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به اشکال مزبور و یا وجه چهارم مبنی بر اینکه:

اولا: ۱- همان‌طور که فرموده (أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّباتُ)*، همان‌طور هم فرموده: (حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ) و یا فرموده: (یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ).

۲- همان‌طور که شک می‌کنیم که آیا حیوان مزبور داخل در طیّبات است یا نه، همین‌طور هم شک می‌کنیم که آیا داخل در خبائث هست یا نه.

در اینجا اصل عدم طیّب بودن و اصل عدم خبیث بودن جاری می‌شود.

حال: ۱- چون دو اصل مذکور تعارضا، پس تساقطا و در نتیجه اصل موضوعی از بین می‌رود.

۲- در موردی که اصل موضوعی وجود ندارد، اصل حکمی جاری می‌کنیم.

پس: اصالهٔ الاباحه را جاری کرده و حکم به عدم حرمت می‌کنیم و نه حرمت.

ثانیا: ۱- برخی موضوعات بالوجدان قابل احرازند.

۲- موضوع حلیّت که طیب بودن است قابل احراز است چرا که می‌توان حیوان مزبور را ذبح کرد و خورد اگر مطلوب بود از طیبات و اگر منفور بود از خبائث است.

در نتیجه: موضوع، محرز و جایی برای شک در اینجا وجود ندارد.

ثالثا: ۱- خبائث از امور وجودیه‌اند و امور وجودیه هنگام شک با اصل احراز نمی‌شوند. چرا که اصلی بر مبنای خبائث وجود ندارد تا گفته شود الاصل، الخبیثهٔ.

۲- طیب بودن از اموری عدمی به‌معنای عدم الخبیث است.

پس: هنگام شک در طیب بودن یا نبودن چنین حیوانی اصل عدم الخبیث جاری می‌کنیم.

* منظور از (فتدبّر) در پایان متن چیست؟

ممکن است اشاره به این نکته باشد که به فرض که طیب امر عدمی باشد، لکن احرازش با اصل ممکن نمی‌باشد چرا که مورد بحث ما مسبوق به عدم استقذار نبوده است تا در صورت شک استصحاب شود و احراز گردد خلاصه کلام اینکه وجهی برای قول به حرمت وجود ندارد.

ص: ۵۳

متن:

السادس:

حکی عن بعض الأخباریین(۱) کلام لا یخلو إیراده عن فائدة، و هو:

«أنه هل یجوّز أحد أن یقف عبد من عباد اللّه تعالی، فیقال له: بما کنت تعمل فی الأحکام الشرعیّة؟ فیقول: کنت أعمل بقول المعصوم و أقتفی أثره و ما یثبت من المعلوم، فإن اشتبه علی شیء عملت بالاحتیاط، أ فیزلّ قدم هذا العبد عن الصراط، و یقابل بالإهانة و الإحباط، فیؤمر به إلی النار و یحرم مرافقة الأبرار؟ هیهات هیهات! أن یکون أهل التسامح و التساهل فی الدین فی الجنّة خالدین، و أهل الاحتیاط فی النار معذبین»، انتهی کلامه.

أقول: لا یخفی علی العوام فضلا عن غیرهم: أن أحدا لا یقول بحرمة الاحتیاط و لا ینکر حسنه و أنه سبیل النّجاة. و اما الإفتاء بوجوب الاحتیاط فلا- إشکال فی أنّه غیر مطابق للاحتیاط، لاحتمال حرمته، فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر یدور بین الوجوب و الحرمة، و إلّا فالاحتیاط فی ترک الفتوی، و حینئذ: فیحکم الجاهل بما یحکم به عقله، فإن التفت إلی قبح العقاب من غیر بیان لم یکن علیه بأس فی ارتکاب المشتبه، و إن لم یلتفت إلیه و احتمل العقاب کان مجبولا- علی الالتزام بترکه، کمن احتمل أن فیما یرید سلوکه من الطریق سبعا. و علی کل تقدیر: فلا ینفع قول الأخباریین له: إن العقل یحکم بوجوب الاحتیاط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، و لا قول الأصولی له: إن العقل یحکم بنفی البأس مع الاشتباه.

و بالجملة: فالمجتهدون لا- ینکرون علی العامل بالاحتیاط. و الافتاء بوجوبه من الأخباریین نظیر الافتاء بالبراءة من المجتهدین، و لا متیقن من الأمرین فی البین، و مفاسد الالتزام بالاحتیاط لیست بأقلّ من مفاسد ارتکاب المشتبه، کما لا یخفی. فما ذکره هذا الأخباری من الإنکار لم یعلم توجّهه إلی أحد، و اللّه العالم و هو الحاکم.

ترجمه:

تنبیه ششم: از برخی اخباریها کلامی در این مقام حکایت شده است که (بیانش) خالی از فایده نیست

اشاره

و آن عبارتست از اینکه: آیا احدی جایز می‌داند که بنده‌ای در حضور پروردگارش بایستد، پس به وی گفته شود: در احکام شرعیه به چه امری عمل می‌کردی؟ پس بگوید: به سخن معصوم علیه السّلام عمل کرده، دنباله‌روی

۱- قیل: انّه السید نعمة اللّه الجزائری کما فی أوثق الوسائل، ص ۲۸۷، س ۱.

ص: ۵۴

ایشان نموده و آنچه (برایم) معلوم و قطعی بوده امتثال نمودم و اگر شیء برایم مشتبه می‌شد به احتیاط عمل می‌کردم. در نتیجه قدم این بنده از صراط بلغزد و با اهانت و حبط عمل روبرو شود پس به او امر شود که به دوزخ رود و از رفاقت نیکان محروم شود؟ دور باد، دور باد که اهل تسامح و تساهل در امر دین در بهشت مخلّد و جاویدان باشند و اهل احتیاط در آتش سوزان جهنّم معذّب.

بیان شیخ در ردّ عقیده فوق

بر عوام پوشیده نیست تا چه رسد به غیر عوام که احدی به حرمت احتیاط قائل نبوده و حسن آن و اینکه طریق نجات است را انکار نمی‌کند. اما فتوا دادن به وجوب احتیاط (توسط اخباریها در شبهات تحریمیّه)، بلا اشکال مطابق با احتیاط نیست، به خاطر احتمال حرمت این (فتوی به احتیاط).

پس اگر وجوب افتاء (عالم برای جاهل) ثابت و قطعی شود (چه فتوا به وجوب احتیاط و چه فتوا به برائت و جواز ارتکاب)، امرش دائر مدار میان وجوب و حرمت است.

و اگر وجوب افتاء (عالم بر جاهل) ثابت نشود، احتیاط مقتضی ترک فتوی است.

و در این حال (که عالم نه به برائت فتوی داد و نه به احتیاط). قهرا جاهل به حکمی رجوع می‌کند که مقتضای عقل اوست.

پس اگر ملتفت قبح عقاب بلابیان باشد، در ارتکابش به امر مشتبه اشکالی بر او نیست و چنانچه ملتفت به آن نباشد و احتمال عقاب بدهد، فطرهٔ و جبلّهٔ ملتزم به ترک آن می‌شود. (و نیازی به فتوای به وجوب احتیاط ندارد) مثل کسی که احتمال می‌دهد در راهی که قصد پیمودنش را دارد درنده‌ای باشد که فطرهٔ از آن راه نمی‌رود. (و طی آن طریق را ترک می‌کند).

به هر ترتیب، نه قول اخباری بوجوب احتیاط، از باب دفع ضرر محتمل برای چنین کسی نافع است، نه قول اصولی که قائل است که عقل در صورت اشتباه ارتکاب را تجویز کرده و آن را بلا اشکال می‌داند.

خلاصه کلام اینکه:

اهل اجتهاد عامل احتیاط را انکار و ملامت نمی‌کنند، منتهی فتوای اخباریها به وجوب احتیاط مثل افتاء مجتهدین به برائت است یعنی: هیچ‌یک از این دو متیقّن الجواز نبوده و روشن است که مفاسد التزام به احتیاط کمتر از مضارّ و مفاسد ارتکاب مشتبه و فتوای به برائت نیست.

پس آنچه این اخباری ذکر کرده و با زبان تند انکار نموده، متوجه احدی نشده و بیهوده خود را به مشقّت انداخته است. و اللّه العالم و هو الحاکم.

ص: ۵۵

متن:

المسألة الثانیة:

ما إذا کان دوران حکم الفعل بین الحرمة و غیر الوجوب من جهة إجمال النص

إمّا بأن یکون اللفظ الدالّ علی الحکم مجملا، کالنهی المجرّد عن القرینة إذا قلنا باشتراکه لفظا بین الحرمة و الکراهة.

و إمّا بأن یکون الدالّ علی متعلّق الحکم کذلک، سواء کان الإجمال فی وضعه کالغناء إذا قلنا بإجماله، فیکون المشکوک فی کونه غناء محتمل الحرمة، أم کان الإجمال فی المراد منه، کما إذا شک فی شمول الخمر للخمر الغیر المسکر و لم یکن هناک إطلاق یؤخذ به.

و الحکم فی ذلک کلّه کما فی المسألة الأولی، و الأدلّة المذکورة من الطرفین جاریة هنا.

و ربّما یتوهّم:(۱) أن الإجمال إذا کان فی متعلّق الحکم- کالغناء و شرب الخمر الغیر المسکر- کان ذلک داخلا فی الشبهة فی طریق الحکم. و هو فاسد.

ترجمه:

مسئله دوم: (آنجا که امر دائر است میان حرمت و غیر وجوب، به خاطر مجمل بودن نص).

اشاره

۱- یا به این خاطر که لفظ دلالت‌کننده بر حکم مجمل باشد مثل نهی مجرد از قرینه (همچون لا تسئل)، در صورتی که قائل به اشتراک لفظی و یا معنوی آن میان حرمت و کراهت شویم.

۲- و یا به خاطر اینکه لفظ دلالت‌کننده بر متعلّق حکم (یعنی موضوع) مجمل باشد، خواه این اجمال در وضع (آن لفظ) باشد (یعنی به حسب لغة مجمل باشد) مثل لفظ غنا (که نمی‌دانیم به‌معنای صوت مطرب مرجّع است یا تنها صوت مطرب منظور از آن است و یا صوت مرجّع) که اگر قائل به اجمال آن شویم، آن مشکوک که در غنا بودنش شک داری (نه آنکه متیقّن است)، محتمل الحرمة است.

و خواه (این اجمال)، از ناحیه مراد متکلم از آن لفظ (غنا) باشد (که نمی‌دانیم چه معنائی را از آن اراده کرده است)، چنانکه وقتی در شمول خمر نسبت به خمر غیر مسکر شک می‌شود (که آیا شامل خمر غیر مسکر و بی‌خاصیّت می‌شود یا نه)، درحالی‌که اطلاقی هم در اینجا وجود ندارد که به آن عمل نمائیم (یعنی آیه نفرموده: الخمر حرام، بلکه اجماع علماء است که الخمر حرام و ما نمی‌دانیم که این حرام شامل

۱- المتوهّم هو المحدّث الحر العاملی فی الفوائد الطوسیة: ۵۱۸. و سیأتی نقل کلامه فی الصفحة ۱۳۵- ۱۳۰.

ص: ۵۶

مسکر و غیر مسکر می‌شود و یا تنها به‌معنای خمر مسکر است و لذا اطلاقی در آیه شریفه وجود ندارد تا در هنگام شک به آن تمسک کنیم). و حکم در همه این صور (اجمال لفظ از ناحیه مراد متکلم)، همان حکم در مسئله اول است (که گفتیم مجتهدین برائتی هستند و اخباریها احتیاطی) و ادلّه ذکر شده از جانب طرفین (در آن مسئله)، در اینجا نیز جاری‌اند.

و چه‌بسا توهّم می‌شود که اجمال، در صورتی که در متعلّق حکم باشد مثل غناء و شرب خمر غیر مسکر (یعنی موضوع مجمل باشد)، داخل در شبهه‌ای است که در طریق حکم است (یعنی شبهه موضوعیه است)، که این قول فاسدی است (چرا که متوهم جاهل به ملاک شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه است).

(تشریح المسائل)

* معیار در تشخیص شبهه موضوعیه و حکمیه چیست؟

۱- اگر منشأ شبهه شما اجمال نص، تعارض نصین و یا فقدان نص باشد شبهه شما، شبهه حکمیّه است.

۲- اگر منشأ شبهه شما، اشتباه در امور و موضوعات خارجیه باشد، شبهه شما موضوعیّه است.

۳- و اگر رفع شبهه شما نسبت به یک امر، در دست شارع مقدّس باشد، شبهه شما شبهه حکمیه است.

۴- و چنانچه رفع شبهه شما در دست اهل فن و مجتهدین باشد، شبهه شما شبهه موضوعیه است.

* منظور از اجمال نص چیست؟ مثال بزنید.

این است که گاهی نصّ از نظر حکم اجمال و ابهام دارد و گاهی از نظر متعلّق حکم یعنی موضوع اجمال نصّ از نظر حکم مثل اینکه فرمود: لا تشرب التتن.

حال ما نمی‌دانیم که این لا تشرب برای کراهت استعمال شده و یا برای حرمت.

* چرا این اجمال از ناحیه لا تشرب در ذهن ما حاصل می‌شود؟

زیرا صیغه نهی (لا تشرب):

۱- یا از این جهت که مشترک لفظی است مورد ملاحظه قرار می‌گیرد که در نتیجه اگر بدون قرینه استعمال شود هم برای حرمت وضع شده هم برای کراهت، در نتیجه مجمل است.

۲- و یا به لحاظ اینکه مشترک معنوی است به آن نگاه می‌شود که در این صورت برای طلب ترک وضع شده است اعم از حرمت یا کراهت، پس باز مجمل است.

* اجمال الخطاب (یا نص) از نظر متعلّق حکم را نیز با مثال تبیین کنید؟

فی‌المثل شارع فرموده: یحرم الغناء: یعنی غنا حرام است پس این خطاب از نظر حکم اجمال ندارد،

ص: ۵۷

بلکه حرمت صراحت دارد، لکن از ناحیه متعلق یعنی: غنا اجمال دارد. چرا که ما نمی‌دانیم منظور از غنا، صوت مطرب است یا صوت مرجّع و یا صوت مطرب مرجّع هر دو.

* مراد از شک در مکلّف به چیست؟ با ذکر مثال آن را تبیین کنید؟

وقتی شما تکلیف را می‌دانی، لکن متعلّق تکلیف را نمی‌دانی این را شک در مکلّف به گویند.

فی المثل می‌دانی که در ظهر جمعه نمازی واجب است لکن نمی‌دانی جمعه است یا ظهر. و یا مثلا می‌دانی یکی از دو ظرف حرام است لکن نمی‌دانی ظرف شماره ۱ است یا شماره ۲. و یا مثلا می‌دانی یک از دو صوت مطرب و مرجّع حرام است، لکن نمی‌دانی کدام یک است این شک در مکلّف به است.

* پس چرا در ما نحن فیه گفته است شک در تکلیف است؟

زیرا در اینجا قدر متیقّن داری و آن علم اجمالی شما به حرام بودن صوت مطرب مرجّع است و شک شما در ما زاد برآن است.

* مراد از عبارت (ما اذا کان دوران حکم الفعل بین ... الخ) چیست؟

تبیین عنوان بحث است مبنی بر اینکه: گاهی دوران امر میان حرمت است و غیر وجوب (اعم از استحباب، اباحه و کراهت) و منشأ چنین شبهه‌ای هم اجمال نص است و نه فقدان نص.

به عبارت دیگر دومین مسئله از مسائل چهارگانه مطلب اول یعنی شبهه بدویه تحریمیّه. همین شبهه حکمیه تحریمیّه است که منشأ آن اجمال و مردد بودن نص است.

* مراد از عبارت (اما بان یکون اللفظ الدالّ علی الحکم ... الخ) چیست؟

این است که اجمال نص:

گاهی از ناحیه لفظی است که دلالت بر حکم شرعی دارد فی المثل آیه شریفه می‌فرماید: لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ.*

حال اگر مبنای ما این باشد که (لاـ تفعل) مشترک لفظی است میان حرمت و کراهت و مشترک لفظی در صورت اطلاق اجمال دارد، پس لاـ تبطلوا نیز مجمل است و اگر مبنای ما این باشد که صیغه نهی ظهور در تحریم دارد ولی چون مجازا در کراهت نیز استعمال فراوان داشته تا آنجا که مجاز مشهور شده است و عند الاطلاق حقیقت و مجاز مساوی است و لذا در دوران امر میان حقیقت و مجاز امر بر ما مشتبه می‌شود که کدام‌یک مراد است، در اینجا نیز لا تبطلوا مجمل است. گاهی نیز اجمال از ناحیه لفظی است که دلالت بر متعلق حکم (موضوع) دارد.

* پس مراد از عبارت (سواء کان الاجمال فی وضعه ... الخ) چیست؟

این است که خواه این اجمال لفظ از ناحیه معنای موضوع له باشد مثل (معنای) غناء که شارع محترم

ص: ۵۸

فرمود: الغناء حرام، لکن ما نمی‌دانیم که منظور از غناء، صوت مطرب است، صوت مرجّع است و یا صوتی است که هم مطرب و است و هم مرجّع. حال اگرچه قدر متیقّن در موارد مذکور صوت مطرب مرجع است، لکن در دو قسم دیگر مشکوک و محتمل الحرمهٔ است.

و خواه این اجمال لفظ از ناحیه مراد متکلم از آن باشد بدین نحو که ما معنای موضوع له را می‌دانیم لکن مراد و مقصود متکلم مجمل است مثل لفظ خمر، که از نظر لغوی هم بر خمر مسکر صادق است هم بر خمر غیر مسکر.

حال اگر در اینجا دلیلی لفظی که اطلاق داشته باشد در دست نباشد، بلکه دلیل لبّی (یعنی اجماع) بر این قائم شده بود که خمر حرام است چه باید کرد؟ چرا که نمی‌توان فهمید خصوص خمر مسکر مورد نظر شارع است و یا مطلق خمر.

در اینجا نیز قدر متیقّن خمر مسکر است، لکن در خمر غیر مسکر مسئله مشتبه است.

* با توجه به مقدّماتی که گذشت مراد از (و الحکم فی ذلک کله کما ...) چیست؟

این است که حکم در مسئله اجمال نص همان حکم در مسئله فقدان نص است به عبارت دیگر:

حضرات اصولی در مسئله اجمال نص نیز برائتی و اخباریها احتیاطی شده و هریک در این مسئله همان ادلّه‌ای را ارائه فرموده‌اند که در مسئله فقدان نص اقامه نمودند.

بنابراین: شیخ در مسئله اجمال نص نیز قائل به برائت است.

* پس مراد از (ربّما یتوهم: انّ الاجمال اذا کان فی متعلق الحکم ...) چیست؟

بیان یک پندار است مبنی بر اینکه:

اگر اجمال در لفظی باشد که دلالت بر موضوع الحکم دارد (اعم از اینکه شبهه در معنای موضوع له باشد و یا مراد متکلّم) مثل غنا و یا خمر غیر مسکر شبهه در هر دو موضوع، موضوعیه است و بالاجماع جای برائت است و نه احتیاط.

* پس مراد از (کان ذلک داخلا فی الشبههٔ فی طریق الحکم ...) چیست؟

این است که شبهه مزبور شبهه در طریق حکم است، نه خود حکم، زیرا شک ما در موضوع الحکم است نه در خود حکم.

* منظور شیخ از عبارت (و هو فاسد) چیست؟

این است که مطلب فوق یک توهّم بی‌جا و نادرست است چرا که سابقا گفته شد:

۱- شبهه حکمیه شبهه‌ای است که رفع آن بدست شارع است خواه شبهه در نفس حکم کلی باشد و خواه در موضوع کلیّ، و ما نحن فیه نیز از همین قبیل است که در رفع شبهه باید از شارع مقدّس استعانت نمود.

ص: ۵۹

۲- شبهه موضوعیه نیز شبهه در موضوع خارجی و یا حکم جزئی مربوط به آن است و ما نحن فیه از این قبیل نمی‌باشد.

* آیا واقعا چنانکه در متن آمد اگر متعلّق حکم مجمل باشد، شک ما شک در تکلیف است؟ و یا اینکه نه شک در مکلّف به است؟

شک در مکلّف به است و نه شک در تکلیف. فی المثل فرموده است:

(حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى). در اینجا حکم مشخص است لکن متعلّق حکم (یعنی صلاة وسطی) مجمل است یعنی نمی‌دانم که صلاة وسطی، نماز جمعه است یا ظهر.

* آیا چنانکه شیخ فرمود اینجا جای جریان برائت است؟

خیر، از آنجا که شک ما در اینجا شک در مکلّف به است جای اصالة الاحتیاط است.

* پس تکلیف در یحرم الغنا چه می‌شود آیا چنانکه شیخ ادعا فرمود جای جریان برائت است؟

اگر قدر متیقّن داشته باشیم مثل صوت مطرب مرجّع که قطعا حرام است که دیگر شبهه نیست چنین صوتی حرام است و آن مازادش که مشکوک است، شک در تکلیف است و باید احتیاط کرد و اگر تردید ما در صوت مطرب و صوت مرجّع باشد. این شک، شک در مکلف به است و لذا جای جریان احتیاط است چون قسم ثابت (یا قدر متیقّن) ندارد.

یعنی اجمالا می‌دانی یکی از دو صوت حرام است لکن نمی‌دانی کدام‌یک حرام است و لذا باید از هر دوطرف اجتناب کنید. مثل تردید میان دو ظرف که کدام‌یک حرام است.

ص: ۶۰

متن:

المسألة الثالثة أن یدور حکم الفعل بین الحرمة و غیر الوجوب من جهة تعارض النصّین و عدم ثبوت ما یکون مرجّحا لأحدهما و الأقوی فیه أیضا عـدم وجوب الاحتیاط، لعـدم الـدلیل علیه عدا ما تقدّم: من الوجوه المذکورة الّتی عرفت حالها، و بعض ما ورد فی خصوص تعارض النصّین، مثل ما فی «عوالی اللآلی»: من مرفوعة العلامة رحمه اللّه إلی زرارة عن مولانا أبی جعفر علیه السّلام:

«قال: قلت: جعلت فداک، یأتی عنکم الخبران أو الحدیثان المتعارضان فبأیّهما آخذ؟ فقال: یا زرارة، خذ بما اشـتهر بین أصـحابک، و دع الشـاذّ النـادر. فقلت: یـا سـیّدی، إنّهمـا معـا مشـهوران مرویّان مأثوران عنکم. فقال: خـذ بما یقوله أعـدلهما عنـدک و أوثقهما فی نفسک. فقلت: إنّهما معا عدلان مرضیّان موثّقان عندی.

فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامّة فاترکه و خذ بما خالفهم، فإن الحقّ فیما خالفهم. قلت:

ربّما کانا موافقین لهم أو مخالفین، فکیف نصنع؟ قال: فخذ بما فیه الحائطة لدینک، و اترک ما خالف الاحتیاط.

فقلت: إنّهما معا موافقان للاحتیاط أو مخالفان، فکیف أصنع؟

قال: إذن فتخیّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر ... الحدیث».(۱)

و هـذه الروایـة و إن کـانت أخصّ من أخبـار التخییر، إلّا أنّهـا ضـعیفة السـند، و قـد طعن صاحب الحـدائق فیها و فی کتاب العوالی و صاحبه، فقال:

«إن الروایـة المذکورة لم نقف علیها فی غیر کتاب العوالی، مع ما هی علیها من الإرسال، و ما علیه الکتاب المذکور: من نسبة صاحبه إلی التساهل فی نقل الأخبار و الإهمال، و خلط غثّها بسـمینها و صـحیحها بسقیمها، کما لا یخفی علی من لاحظ الکتاب المذکور»(۲) انتهی.

ثمّ إذا لم نقـل بوجوب الاحتیـاط، ففی کون أصل البراءة مرجّحا لما یوافقه، أو کون الحکم الوقف، أو التساقط و الرجوع إلی الأصل، أو التخییر بین الخبرین فی أول الأمر أو دائما، وجوه لیس هنا محلّ ذکرها، فإن المقصود هنا نفی وجوب الاحتیاط، و اللّه العالم.

۱- کـذا فی النسـخ، و لکن لیست للحدیث تتمّة. انظر عوالی اللآلی، ج ۴، ص ۱۳۳، الحدیث ۲۲۹، و المستدرک، ج ۱۷، ص ۳۰۳، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲.

۲- الحدائق، ج ۱، ص ۹۹.

ص: ۶۱

ترجمه:

مسئله سوم: شبهه حکمیه از جهت تعارض دو نص

اشاره

و آن عبارتست از اینکه امر دائر باشد میان حرمت و غیر وجوب، مثلا اباحه به دلیل تعارض نصّین و نبود وجه امتیازی برای یکی از آن دو نسبت به دیگری.

نظر شیخ راجع به شبهه حکمیه‌ای که منشأ آن تعارض نصین است

اشاره

قول قوی‌تر در این (مسئله سوم) نیز احتیاط واجب نیست، چرا که دلیلی برآن وجود ندارد به جز همان وجوه و ادلّه (دلالت‌کننده بر احتیاط) که گذشت و تو موقعیت آنها را فهمیدی و حدیثی که در خصوص تعارض نصّین وارد شده (که خذ ما وافق منهما الاحتیاط) مثل حدیثی که در کتاب عوالی از علامه و به نقل از زراره از مولای ما امام محمد باقر علیه السّلام که گفت:

گفتم: فدایت شوم دو خبر و یا دو حدیث متعارض از ناحیه شما (به ما) می‌رسد، به کدامیک از آن دو اخذ و عمل کنیم؟ پس فرمودند ای زراره! به آن حدیث و یا خبری که میان دوستان (شیعه‌ات) مشهورتر است اخذ و عمل نما و آنکه کمیاب و نادر است ترک کن.

پس گفتم: ای آقای من، هر دو حدیث مشهور و از جانب شما رسیده‌اند.

پس فرمود: به آن حدیثی عمل کن که راوی آن نزد تو اعدل و یا اوثق است.

پس گفتم: هر دو (راوی) نزد من عادل، مورد وثوق و مورد رضایت‌اند.

پس فرمودند: ببین کدامیک از دو حدیث موافق با نظرات اهل عامه است، آن را ترک کن.

گفتم: چه‌بسا هر دو حدیث موافق و یا هر دو حدیث مخالف با آنهاست پس چگونه عمل کنم؟

فرمودند: به آنکه مطابق احتیاط است عمل کن و آنچه را که مخالف احتیاط است ترک نما.

پس گفتم: اگر هر دو موافق احتیاطاند (یکی می‌گوید: وجوب و دیگری می‌گوید: حرمت) و یا هر دو مخالف احتیاطاند (یکی می‌گوید: استحباب دیگری می‌گوید: کراهت) چگونه عمل کنم؟

فرمودند: (در این صورت) یکی را اختیار کرده به آن عمل نما و دیگری را ترک کن.

نظر جناب شیخ پیرامون حدیث مزبور

این روایت اگرچه اخصّ (مقیّدتر) از احادیث (از باب) تخییر است (و مرجوحش بیشتر است) لکن ضعیف السند است و صاحب حدائق، به این حدیث و به کتاب عوالی و به صاحب آن طعن وارد نموده است و می‌گوید:

ص: ۶۲

روایت مزبور را جز در کتاب عوالی ندیـده‌ام علاوه بر مرسل بودن و کوتاهی و تساهل (پیرامون افراد) در نقل اخبار، میان کم‌ارزش و پرارزش، درست و نادرست خلط نموده است، چنانکه بر بیننده و بررسـی‌کننده این کتاب پوشـیده نمی‌ماند سپس اگر (در تعارض نصـین) قائل به وجوب احتیاط نشدیم، در اینکه اصل برائت مرجّح هر حدیثی باشد که موافق آن است (فی المثل حدیث لا یحرم) و یا اینکه حکم (در مورد خبرین) توقف باشد (نگوئیم که حجّت است یا نه) یا تساقط (بدین معنا که هر دو حدیث را کنار بگذاریم)، و به اصـل رجوع نمـائیم یا یکی از دو خبر را اختیار کنیم در اوّل امر (و تا آخر عمر طبق آن عمل کرده و تغییرش نـدهیم) و یا اینکه دائمی باشـد (یعنی که هر زمـانی یکی را اختیـار کنیم) وجوهی است که محـل ذکر آنها در اینجا نیست، پس آنچه در اینجا مقصود است نفی وجوب احتیاط است.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (ان یدور حکم الفعل بین الحرمهٔ ...) چیست؟

این است که اگر در واقعه‌ای دو دلیـل متعـارض وارد شـود به نحوی که یـک دلیـل دلالـت بر حرمت آن واقعه و دیگری بر ابـاحه و جواز آن دلالت کنند شـبهه حکمیه تحریمیّه و منشأ آن تعارض دو نص است. فی المثل حدیثی می‌گوید: اسـتعمال دخانیات حرام و حدیثی دیگر چنین استعمالی را مباح و جایز می‌داند.

* آیا در فرض مذکور جمع میان متعارضین ممکن نیست؟

گاهی ممکن است و این در صورتی است که دو دلیل عام و خاص باشند و گاهی ممکن نیست و این در صورتی است که دو دلیل متباینین باشند.

* ما نحن فیه از کدامین مورد است؟

فرضی است که دلیلین متباینین هستند.

* در فرض مزبور که دلیلین متباینین بر واقعه‌ای دلالت دارند چه باید کرد؟

ابتـدا بایـد به بررسـی مرجّحـات یـک دلیـل بر دلیـل دیگر پرداخت بـدین معنـا که اگر یکی از دو دلیل از جهت سـند یا دلالت و یا مرجّحات خارجیّه بر دیگری رجحان داشت، اخذ به راجح نموده و شبهه را از سر راه برمی‌داریم.

* اگر در فرض مزبور متعارضین از تمام جهات متکافئین باشند چه باید کرد؟

انمـا الکلاـم در همین‌جـاست که آیـا در شـبهات حکمیه تحریمیّه‌ای که منشـأ تعـارض دو نصّ‌ی است که وجه امتیازی نسـبت به هم ندارند برائت جاری کنیم یا احتیاط واجب است؟

باید گفت:

ص: ۶۳

همان دو نظریه‌ای که در باب اجمال نص و فقدان نص مطرح بود در اینجا نیز جریان دارد و ادلّه طرفین نیز همان ادلّه است.

* حاصل مطلب در (و الا قوی فیه ایضا عدم وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

بیان شیخ است مبنی بر اینکه در اینجا نیز احتیاط واجب نبوده و باید اصل برائت جاری شود، چرا که دلیلی بر وجوب احتیاط نداریم مگر دو دسته دلیل:

۱- ادلّه عامه‌ای که به نحو عموم دلالت بر وجوب احتیاط در تمام شبهات می‌کرد که بررسی و عدم قبول و ردّ آنها را دانستی.

۲- برخی از ادلّه خاصی که در خصوص متعارضین وارد شد مثل مرفوعه زراره از امام باقر علیه السّلام به نقل از ابن ابی جمهور در کتاب «عوالی اللئالی».

* کدام فراز از این مرفوع در وجوب احتیاط مورد استفاده واقع شده است؟

چهارمین فراز است مبنی بر اینکه: خذ بما فیه الحائطهٔ لدینک و اترک ما خالف الاحتیاط.

نکته: به حکم این مطلب از میان دو دلیل متعارض باید آن را اخذ مطابق احتیاط است و حکم به حرمت می‌کند، اخذ و آنکه مخالف احتیاط است رها می‌شود و این همان مطلوب اخباری‌هاست.

* پاسخ جناب شیخ از دلیل مذکور چیست؟

این است که اگرچه مرفوعه مزبور اخصّ از اخبار تخییر است و باید اخذ به اخص کرد لکن چه کنیم که این حدیث ضعیف السند است زیرا از علامه تا زراره سند حدیث قطع و حدیث را از ارزش انداخته است.

* چرا شیخ فرمود رابطه مرفوعه با اخبار تخییر عموم و خصوص است؟

زیرا اخبار تخییر بر دو دسته‌اند:

۱- برخی از همان اول و بدون مرجّحات حکم به تخییر بین المتعارضین نموده‌اند که این‌ها اعم از مرفوعه‌اند.

۲- برخی با ذکر پاره‌ای از مرجحات و بطور مطلق فرموده‌اند: اذن فتخیّر أحدهما و تدع الآخر که این‌ها نیز اعم از مرفوعه‌اند. پس: مرفوعه اخصّ از اخبار تخییر است، فیقدم الخاص علی العام.

* منظور از (و قد طعن صاحب الحدائق فیها و فی ...) چیست؟

این است که این حدیث را تنها ابن ابی جمهور در کتاب عوالی اللئالی نقل کرده که خود این کتاب به دلیل نقل احادیث ضعیف و صحیح و یا مهمل مورد طعن و حمله علما بوده است.

مراد از (ثمّ اذ لم نقل بوجوب الاحتیاط ... الخ) چیست؟

این است که در متعارضین نمی‌توان به وجوب احتیاط قائل شد و اخذ به حدیثی نمود که موافق احتیاط است.

ص: ۶۴

* پس مراد از (ففی کون اصل البراءة مرجّحا لما ... الخ) چیست؟

این است که وقتی دلیلی بر اصالة الاحتیاط وجود نداشت و ما قائل به برائت شدیم:

۱- آیا اصل برائت را مرجّح یکی از دو متعارض قرار داده و دلیلی را که موافق با اصل برائت است مورد ترجیح قرار می‌دهیم؟

۲- و یا حکم به توقف کرده (و اخذ به هیچیک نمی‌کنیم) و یا قائل به تساقط می‌شویم و سپس به عنوان مرجّح بودن عند الحیرة به سراغ اصل برائت می‌رویم؟

۳- و یا اینکه حکم به تخییر کرده می‌گوئیم: در متعارضین مخیرید که موافق احتیاط را اخذ کنید و یا مخالف را؟

* منظور از (فی اوّل الامر او دائما ...) چیست؟

این است که آیا این تخییر، تخییر ابتدائی است بدین معنا که در اولین واقعه مکلف مخیّر است و لکن در واقع بعدی الی یوم القیامة باید به همان حدیث عمل نماید؟

و یا این تخییر، تخییر استمراری است. بدین معنا که در هر واقعه‌ای مکلّف استقلال دارد و مخیّر است که حدیث مخالف احتیاط را اخذ کند یا موافق آن را.

* حاصل مطلب در (المقصود هنا نفی وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

این است که مراد ما در اینجا نفی وجوب احتیاط است که ثابت گردید.

ص: ۶۵

متن:

بقی هنا شیء، و هو: أن الأصولیین عنونوا فی باب التراجیح الخلاف فی تقدیم الخبر الموافق للأصل علی المخالف(۱)، و نسب تقدیم المخالف- و هو المسمّی بالناقل- إلی أکثر الأصولیین(۲) بل إلی جمهورهم(۳)، منهم العلامة(۴). و عنونوا أیضا مسألة تقدیم الخبر الدالّ علی الإباحة علی الدالّ علی الحظر و الخلاف فیه(۵)، و نسب تقدیم الحاظر علی المبیح إلی المشهور(۶)، بل یظهر من المحکیّ عن بعضهم عدم الخلاف فی ذلک(۷). و الخلاف فی المسألة الأولی ینافی الوفاق فی الثانیة.

کما أن قول الأکثر فیهما مخالف لما یشاهد: من عمل علمائنا علی عدم تقدیم المخالف للأصل، بل التخییر أو الرجوع إلی الأصل الّذی هو وجوب الاحتیاط عند الأخباریین و البراءة عند المجتهدین حتّی العلامة، مضافا إلی ذهاب جماعة من أصحابنا فی المسألتین إلی التخییر(۸).

و یمکن أن یقال: إن مرادهم من الأصل فی مسألة الناقل و المقرّر أصالة البراءة من الوجوب لا أصالة الإباحة، فیفارق مسألة تعارض المبیح و الحاظر.

و إن حکم أصحابنا بالتخییر أو الاحتیاط لأجل الأخبار الواردة، لا لمقتضی نفس مدلولی الخبرین من حیث هما، فیفارق المسألتین.

لکن هذا الوجه قد یأباه مقتضی أدلّتهم، فلاحظ و تأمّل.

ترجمه:

بیان یک مسئله باقیمانده و آن عبارت است از اینکه:

۱- حضرات اصولیین در باب تعادل و تراجیح (در تعارض خبرین) عنوان کرده‌اند:

اشاره

۱- انظر المعارج، ۱۵۶، و المعالم، ۲۵۳ و الفصول، ۴۴۵ و مفاتیح الأصول، ۷۰۵.

۲- انظر نهایة الأصول(مخطوط)، ۴۵۸.

۳- انظر غایة البادئ(مخطوط)، ۲۸۹.

۴- انظر مبادی الأصول، ۲۳۷ و تهذیب الأصول، ۹۹.

۵- انظر المعارج: ۱۵۷ و مفاتیح الأصول: ۷۰۸.

۶- کما فی غایة المأمول(مخطوط): ۲۲۰.

۷- لعلّ المقصود ما حکاه السیّد المجاهد عن غایة المأمول، انظر مفاتیح الأصول: ۷۰۸.

۸- انظر مفاتیح الأصول: ۷۰۵ و ۷۰۸.

ص: ۶۶

مقدم بودن خبر موافق اصل را بر خبر مخالف اصل و نسبت داده شده این تقدیم مخالف که ناقل نامیده می‌شود به اکثر و بلکه اتفاق آنها از جمله علامه.

۲- و نیز (در این مسئله تعادل و تراجیح)، مسئله تقدیم خبر دلالت‌کننده بر اباحه را بر خبر دال بر حظر و اختلاف (مجتهدین) در آن را عنوان نموده‌اند و نسبت داده شده این مقدم داشتن حاظر بر مبیح به مشهور، بلکه از آنچه از جانب برخی مشاهده می‌شود عدم اختلاف در این مسئله (مبیح و حاظر) است.

اشکالات شیخ بر دو مسئله مذکور

اشاره

۱- اختلاف در مسئله اوّل (مقرّر و ناقل) منافی و (ناسازگار) با اتفاق در مسئله دوم (مبیح و حاظر) است (چرا که هر دو عنوان برای یک مسئله‌اند و تغییر عنوان در یک مسئله نمی‌تواند علّت تغییر حکم در آن شود).

۲- قول اکثر اصولیین در این مسئله (که ناقل مقدم است یا حاظر) مخالف است با آنچه از عمل علماء ما در فقه مشاهده می‌شود مبنی بر عدم تقدیم مخالف با اصل (یعنی: ناقل و مقرر). بلکه (عده‌ای قائل) به تخییر و یا رجوع به اصل‌اند (و اصل) همان وجوب احتیاط عند الاخباریین و برائت عند المجتهدین است حتی علامه (که ناقل و حاظر را مقدم می‌دانست، در این مسئله قائل به برائت است).

۳- مضافا به اینکه جمعی از اصحاب ما در این دو مسئله (مسئله ناقل و مقرّر و مسئله مبیح و حاظر) قائل به تخییراند.

توجیه اشکالات مزبور توسط شیخ

ممکن است گفته شود مرادشان از اصل در مسئله ناقل و مقرر (که آیا مخالف اصل مقدم است یا موافق اصل) اصالهٔ البراءهٔ من الوجوب باشد و نه اصالهٔ الاباحه از حرمت، در نتیجه مسئله (ناقل و مقرّر) از مسئله مبیح و حاظر جدا می‌شود (و این اشکالی جدی نیست).

و حکم اصحاب ما به تخییر (در فقه) و یا به احتیاط (توسط اخباریها) و یا به برائت (توسط مجتهدین روی اصل ثانوی (یعنی دستورات و اخبار رسیده از ائمه) است و نه براساس مقتضای مدلول دو خبر (در علم اصول) که (گفته می‌شد آیا مخالف اصل مقدّم است و یا موافق اصل).

در نتیجه این دو مسئله (مسئله اصل اوّلی با مسئله اصل ثانوی) از هم جدا می‌شوند. اما این توجیه ما نیز با مقتضای ادلّه (بررسی‌شده) حضرات سازگاری ندارد.

ص: ۶۷

(تشریح المسائل)

* به چه خبری ناقل گفته می‌شود؟

به خبری که ما را از حکم عقل انتقال می‌دهد به حکم نقل فی المثل عقل می گوید:

کل شیء لک حلال. نصّی می‌آید و می گوید: شرب تتن حرام است.

* به چه خبری مقرّر گفته می‌شود؟

به خبری که تأکیدکننده و تثبیت‌کننده حکم عقل است، نه اینکه خود مؤسس باشد فی المثل عقل می گوید: شرب تتن حرام نیست، نصّی می‌رسد که گفته است شرب تتن حرام نیست و حکم عقل را تثبیت می کند. به عبارت دیگر هر خبری که مخالف با اصل باشد ناقل و هر نصّی که مطابق با اصل باشد مقرّر نامیده می‌شود.

* حاصل مطلب در (و هو انّ الاصولیین عنونوا فی باب الترجیح ...) چیست؟

این است که اکثر اصولیین در باب تعادل و تراجیح گفته‌اند:

اگر دو حدیث باهم تعارض کردند درحالی‌که یکی ناقل (یعنی مخالف با حکم عقل بوده و دلالت بر حرمت و یا وجوب داشته باشد) و دیگری مقرّر (یعنی مطابق با اصل اوّلی و قاعده عقلیه‌ای باشد که اصل در اشیاء را اباحه و جواز می‌دانند).

خبر ناقل بر خبر مقرّر ترجیح دارد و مقدّم داشته می‌شود، هرچند برخی هم خبر مقرّر را مقدّم داشته‌اند، یعنی اینکه مسئله اختلافی است.

* پس مراد از (و عنونوا ایضا مسألة تقدیم الخبر الدال علی الاباحة ...) چیست؟

این است که حضرات اصولیین در جای دیگری گفته‌اند:

اگر دو حدیث تعارض کردند و یکی از آن دو مبیح (دلالت‌کننده بر اباحه) و دیگری حاظر (دلالت‌کننده بر حرمت) بود، حاظر مقدّم است بر مبیح بالاتفاق. بدین معنا که در اینجا اختلافی نیست.

* نکته قابل توجه در دو مطلبی که گذشت چیست؟

این است که چرا وقتی حضرات مسئله ناقل و مقرّر را عنوان می کنند می گویند:

فیه خلاف و لکن هنگامی که مسئله مبیح و حاظر مطرح می‌شود بالاجماع حاظر را مقدّم می‌دارند.

* مراد از مبیح و یا حاظر بودن حدیث چیست؟

این است که حدیثی که دلالت بر اباحه یک عمل دارد به نحوی که با فقدانش عقل نیز حکم به اباحه آن می کند، مبیح نامیده می‌شود.

و حدیثی که دلالت بر حظر و حرمت یک عمل دارد، حاظر نامیده می‌شود.

ص: ۶۸

* چه نسبتی میان دو مسئله مذکور برقرار است؟

عموم و خصوص مطلق، بدین معنا که:

- مسئله اول اعم مطلق است، چرا که ناقل اعم است از اینکه دلالت بر وجوب کند (در شبهه وجوبیه) و یا دلالت بر حرمت کند (در شبهه تحریمیه).

- و مسئله دوم اخصّ مطلق است، چرا که حاظر فقط دلالت بر حرمت دارد (در شبهه تحریمیه).

* مراد از (و الخلاف فی المسألة الاولی ینافی ... الخ) چیست؟

اولین و دومین ایراد و اشکال شیخ است بر حضرات اصولیین مبنی بر اینکه:

۱- اگر در مسئله اوّل (که عام است) اختلاف وجود دارد، پس باید در مسئله دوم هم (که اخصّ از مسئله اوّل است)، اختلاف باشد و نه وفاق.

پس چگونه به اصولیین نسبت می‌دهید که ایشان در مسئله دوم، حاظر را بالاجماع مقدّم می‌دارند؟

۲- مگر مسئله ناقل و مقرّر با مسئله مبیح و حاظر چه تفاوتی دارد جز اینکه دو عنوان برای یک مسئله‌اند، بدین معنا که یک حدیث دارای دو اسم است حدیثی که دلالت بر حرمت دارد ناقل و یا حاظر و آنکه دلالت بر حلیّت دارد مبیح و مقرّر نامیده می‌شود.

حال چگونه است که وقتی این دو حدیث را تحت عنوان ناقل و مقرّر عنوان می‌کنید می‌گوئید: فیه خلاف، لکن زمانی که این دو حدیث را تحت عنوان مبیح و حاظر عنوان می‌کنید می‌گوئید: بالاجماع حاظر مقدّم است و در این عنوان اختلافی نیست چرا که به مجرد تغییر عنوان، حکم را تغییر داده‌اید؟

به عبارت دیگر: علماء اصول در مباحث اصولی بحثشان در این است که:

آیا ناقل مقدّم است یا مقرّر، حاظر مقدّم است یا مبیح؟ و در این زمینه اختلاف دارند لکن در فقه نه تنها چنین اختلافی در این مسئله وجود ندارد بلکه همگی بر این قول‌اند که: التخییر و یا الرّجوع الی الاصل و سپس اخباری اصل را بر احتیاط می‌گذارد و اصولی اصل را بر برائت؟

* مراد از (مضافا الی ذهاب جماعة ...) چیست؟

سومین اشکال شیخ است به دو مسئله مزبور مبنی بر اینکه: برخی از علماء شیعه در علم اصول هم در هر دو مسئله مورد نظر و قائل به تخییر شده‌اند که نظر سوّم بوده و قولی است غیر از دو قول که در مسئله اوّل به علماء نسبت داده‌اند، پس این نسبت می‌تواند نادرست باشد.

به عبارت دیگر صحبت‌هایی که در علم اصول پیرامون ناقل، مقرر، مبیح و حاظر، کردید در فقه نمی‌کنید و بیان دیگری دارید، در اینجا به دو حدیث متعارض که برخورد می‌کنید می‌گویید: تخییر. پس آن تقدّم و تأخر چه شد؟

ص: ۶۹

* مراد از (و یمکن ان یقال: انّ مرادهم من الاصل فی الناقل ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است بر ایراد و اشکال اول خودش مبنی بر اینکه می‌توان گفت: مراد از موافق اصل (که مقرر باشد) و مخالف اصل (که ناقل باشد) در مسئله اوّل، اصالهٔ البراءهٔ از وجوب است و نه اصالهٔ الاباحه عن الحرمهٔ. به عبارت دیگر مراد از مقرّر، موافق با اصل برائت است و مراد از ناقل، مخالف با اصل برائت است که دوران امر میان وجوب و عدم وجوب است.

و مراد از موافق با اصل یا مبیح در مسئله دوم، اصالهٔ الاباحه یا اصالهٔ البراءهٔ از حرمت باشد و مراد از حاظر یا مخالف اصل هم، همان دالّ بر حرمت که دوران امر میان حرمت و اباحه باشد.

حاصل مطالب اینکه چون مسئله اوّلی اختصاص به شبهات وجوبیه دارد و مسئله دوم مختصّ به شبهات تحریمیّه است باهم تفاوت دارند.

* منظورتان از مطلب اخیر چیست تبیین کنید؟

این است که می‌توان میان آن دو عنوانی که حضرات میانشان فرق گذاشته‌اند (یعنی عنوان ناقل و مقرّر و عنوان مبیح و حاظر، از هم جدا نموده بگوئیم:

۱- عنوان ناقل و مقرّر مربوط به شبهه وجوبیه است.

۲- عنوان مبیح و حاظر مربوط به شبهه تحریمیّه. چرا؟

زیرا:

۱- از طرفی به حدیث مطابق اصل مقرّر و به حدیث مخالف اصل ناقل می گویند.

۲- از طرفی نیز موافق اصل و موافق اصل هم در شبهه وجوبیّه مطرح است، هم در شبهه تحریمیّه.

فی المثل حدیثی که می گوید: دعا عند الهلال واجب است، ناقل به شمار می‌رود و حدیث دیگری را که می گوید: دعاء عند الهلال واجب نیست، مقرّر می‌نامند.

حال: شاید اصولیین که مسئله مقرّر و ناقل را عنوان کرده و گفته‌اند: فیه خلاف مربوط به شبهه وجوبیه باشد. امّا عنوان دوم یعنی مبیح و حاظر اختصاص به شبهه تحریمیّه داشته باشد. زیرا که یک حدیث فی المثل می گوید: شرب توتون حلال است که این می‌شود مبیح، و حدیث دیگری می گوید: تتن حرام است که این می‌شود حاظر.

پس مبیح و حاظر مربوط به شبهه تحریمیّه بوده و در شبهه وجوبیّه معنا ندارد. در نتیجه: دو مسئله از هم جدا می‌شوند، مسئله مقرّر و ناقل نظرشان به شبهه وجوبیّه است و مسئله مبیح و حاظر نظرشان به شبهه تحریمیّه است. وقتی دو مسئله مورد اشکال از هم جدا شد و هر مسئله حکم خود را پیدا کرده دیگر آن اشکال دفع می‌شود.

ص: ۷۰

* پس مراد از (انّ حکم اصحابنا بالتخییر ...) چیست؟

پاسخ و یا توجیه شیخ از اشکال دوم خود بر دو مسئله مذکور است مبنی بر اینکه:

اگر حضرات در مباحث اصولی می‌گویند: ناقل و حاظر مقدّم است به لحاظ این است که: ادلّه خارجیه و مقتضای قواعد ثانویه باب متعارضین در برخی موارد امر به توقف و یا اخذ به موافق احتیاط کرده‌اند و برخی از روایات امر به تخییر.

به عبارت دیگر:

اگر اصولیها در مباحث اصولی ناقل و حاظر را مقدّم دانسته‌اند به لحاظ امر به توقف یا اخذ به موافق احتیاط است در برخی روایات. و چنانچه در مباحث فقهی قائل به تخییر و یا احتیاط می‌شوند به لحاظ ادلّه ثانویه است.

پس مباحث فقهی و اصولی حضرات با دو لحاظ صورت گرفته و دو مسئله است. چرا که ممکن است حرفهایشان در اصول روی اصل اوّلی و سخنانشان در فقه براساس اصل ثانوی باشد و هر اصلی هم مقتضی معنای خود است.

* مرادتان از اینکه حرفها در اصول روی اصل اولی زده شده چیست؟

این است که وقتی دو حدیث باهم تعارض نمودند بدین معنا که:

یکی مثبت تکلیف شده و دیگر نافی تکلیف، علی القاعدهٔ العقلیهٔ باید به کدامیک اخذ و عمل نمود؟

* چه پاسخی به مطلب اخیر داده‌اند؟

در مقرّر و ناقل اختلاف کرده‌اند: یک عده علی القاعدهٔ العقلیهٔ، ناقل را مقدّم می‌دارند و عدّه‌ای مقرّر را.

* چرا برخی قائل به تقدّم ناقل شده‌اند؟

می‌گویند: الاصل فی الکلام التأسیس. چون ناقل مؤسس است و حرف تازه می‌آورد پس مقدّم است، و حال آنکه مقرّر تثبیت‌کننده حکم عقل است و چیز تازه‌ای نیاورده است.

* چرا برخیشان قائل به تقدم مقرّر شده‌اند؟

می‌گویند: عقل و نقل در مقرّر هماهنگ و موافق‌اند پس علی القاعده مقدّم است.

* چرا برخی قائل به تقدّم حاظر شده‌اند نسبت به مبیح؟

می‌گویند: حاظر دفع المفسده عن الانسان می‌کند پس باید مقدّم باشد و آنکه قائل به تقدّم مبیح شده‌اند دلیلشان این است که رفع مشقّت می‌کند.

* مرادشان از اصل ثانویه چیست؟

دستورات و اخباری است که راجع به خبرین متعارضین از جانب ائمه به ما رسیده است و اخبار

ص: ۷۱

علاجیه نام دارد. در این اخبار آمده است که: فاذن فتخیّر.

* حاصل مطلب در مباحثی که گذشت چیست؟

این است که اصولیین حرفهایشان در علم اصول در این دو مسئله روی قاعده اولیّه است و در علم فقه براساس قاعده ثانویه. در نتیجه این دو مسئله (مسئله قاعده اولیّه و مسئله قاعده ثانویه) باهم متفاوت و از هم جدا بوده و با این نتیجه اشکال وارد شده برآن مرتفع می‌گردد.

* منظور شیخ از عبارت (فتأمّل) چیست؟

اشاره به این دارد که اگر شیخ توجیهات ما از اشکالات مزبور بد نیست و لکن خیلی هم قابل قبول و دلپذیر نیست و این در بیانات ما روشن است:

فی‌المثل ما گفتیم: ناقل و مقرّر مربوط به شبهه وجوبیّه است و مبیح و حاظر مربوط به شبهه تحریمیّه، در نتیجه دو مسئله مختلف و متفاوت‌اند چرا که این دو شبهه متمایزاند.

در حالی که علّت ذکر شده از ناحیه این حضرات مشتمل بر شبهه وجوبیّه و تحریمیّه هر دو می‌باشد.

فی المثل در ناقل و مقرّر گفتند: ناقل مقدّم است به این علت که: الاصل فی الکلام التأسیس.

آیا این کلام هر دو شبهه را شامل نمی‌شود؟ چرا شامل می‌شود. به چه دلیل؟ به این دلیل که آن حدیثی که می‌گوید: دعا عند الهلال واجب ناقل و مؤسس است و آن دیگری هم که می‌گوید: شرب التتن حرام باز ناقل و مؤسس است.

پس ناقل هم دربرگیرنده حدیث دال بر حرمت است، هم دربرگیرنده حدیث دال بر وجوب.

* پس آنکه می‌گوید مقرّر است چه می‌گوید؟

می‌گوید: مقرّر، هم شامل حدیثی می‌شود که دلالت بر عدم وجوب دعا عند الهلال دارد هم شامل حدیثی می‌شود که دلالت بر حرمت شرب تتن دارد پس تفاوتی در کار نیست.

* نتیجه این تأمل چیست؟

سخنان شیخ که فرمود: حرفهایی که پیرامون مسئله در اصول زده‌اند براساس اصل اوّلی و آنچه در فقه فرموده‌اند روی اصل ثانوی است، خیلی مطابق با واقع نیست زیرا اصولیینی که در فقه فرموده‌اند:

التخییر براساس اصل ثانوی نگفته‌اند، بلکه روی اصل اوّلی گفته‌اند: التخییر، چرا که اصل اوّلی در متعارضین التخییر است و آنها که در اصول فرموده‌اند: التخییر، باز براساس اصل اوّلی این حرف را زده‌اند.

* پس تفاوت مطلب و سر قضیه در کجاست؟

در اینجاست که اصل اوّلی در نظر حضرات متفاوت بوده است بدین نحو که یکی گفته: الاصل الاوّلی، التأسیس، دیگری گفته الاصل الاوّلی، التأکید و دیگری فرموده: التخییر.

ص: ۷۲

متن:

المسألة الرابعة دوران الحکم بین الحرمة و غیر الوجوب، مع کون الشک فی الواقعة الجزئیة لأجل الاشتباه فی بعض الامور الخارجیة کما إذا شک فی حرمة شرب مائع و إباحته للتردد فی أنّه خلّ أو خمر، و فی حرمة لحم للتردد بین کونه من الشاة أو من الأرنب.

و الظاهر: عدم الخلاف فی أن مقتضی الأصل فیه الإباحة، للأخبار الکثیرة فی ذلک، مثل قوله علیه السّلام: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام»(۱)، و «کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال»(۲).

و استدلّ العلامة فی التذکرة(۳) علی ذلک بروایة مسعدة بن صدقة:

«کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک، و ذلک مثل الثوب یکون علیک و لعلّه سرقة، أو العبد یکون عندک و لعلّه حرّ قد باع نفسه أو قهر فبیع أو خدع فبیع، أو امرأة تحتک و هی أختک أو رضیعتک، و الأشیاء کلّها علی هذا حتّی یستبین لک غیر هذا أو تقوم به البیّنة»(۴).

و تبعه علیه جماعة من المتأخرین(۵).

و لا إشکال فی ظهور صدرها فی المدعی، إلا أن الأمثلة المذکورة فیها لیس الحلّ فیها مستندا إلی أصالة الحلیة، فإن الثوب و العبد إن لوحظا باعتبار الید علیهما حکم بحلّ التصرف فیهما لأجل الید، و إن لوحظا مع قطع النظر عن الید کان الأصل فیهما حرمة التصرّف، لأصالة بقاء الثوب علی ملک الغیر و أصالة الحریّة فی الانسان المشکوک فی رقیّته، و کذا الزوجة إن لوحظ فیها أصل عدم تحقق النسب و الرضاع فالحلیّة مستندة إلیه، و إن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثیر العقد فیها، فیحرم وطؤها.

و بالجملة: فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأولی محکومة بالحرمة، و الحکم بحلیّتها

۱- هی روایة مسعدة بن صدقة الآتیة بعد سطور، و لم نعثر علی غیر ذلک فی المجامیع الحدیثیة. نعم، ورد ما یقرب منه فی الوسائل ۱۶: ۴۰۳، الباب ۶۴ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحدیث ۲.

۲- الوسائل ۱۲: ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأوّل.

۳- التذکرة(الطبعة الحجریّة) ۱: ۵۸۸.

۴- الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

۵- منهم الوحید البهبهانی فی الرسائل الأصولیّة: ۳۹۹ و الفاضل النراقی فی المناهج: ۲۱۱ و ۲۱۶.

ص: ۷۳

إنّما هو من حيث الأصل الموضوعى الثانوى، فالحلّ غير مستند إلى أصالة الإباحة فى شىء منها.

هذا، و لكن فى الأخبار المتقدّمة بل جميع الأدلّة المتقدّمة من الكتاب و العقل كفاية، مع أن صدرها و ذيلها ظاهران فى المدّعى.

ترجمه:

مسأله چهارم (شبهه تحریمیّه موضوعیه)

اشاره

که دوران امر است میان حرمت و غیر وجوب (از احکام دیگر) در صورتی که شک (ما) در حکم واقعه شخصیّه به خاطر شبهه در علل و عوامل خارجیه است (که ربطی به شارع مقدّس ندارد).

چنانکه گاهی در حرمت یا اباحه شرب مایعی به دلیل شک و تردید در این که سرکه است یا خمر، و یا در حرمت گوشتی به دلیل شک (شاک) بین اینکه از گوسفند است و یا از خرگوش شک می‌شود.

و به حسب ظاهر در این که مقتضای اصل در این مسئله (شبهه موضوعی) اباحه است میان (اخباری و اصولی) اختلافی نیست، به دلیل اخبار فراوان در آن (اجرای برائت در شبهه موضوعیه) مثل این کلام معصوم علیه السّلام که می‌فرماید:

هر چیزی بر تو حلال است تا اینکه مصداق حرام آن را شناسی و هر چیزی که حلال و حرام دارد برای تو حلال است.

و جناب علامه بر این مسئله استدلال نموده به روایت مسعدهٔ بن صدقهٔ که می‌فرماید:

هر چیزی برای تو حلال است تا اینکه علم پیدا کنی که آن شخصا (مصداقا) حرام است، پس (وقتی که شناختی که آن حرام است)، از جانب خودت آن را رها کن مثل لباسی که (خریده‌ای) و نزد توست و (شک می‌کنی که) شاید سرقتی باشد و یا بنده‌ای که (از بازار برده‌فروشان خریده‌ای) و در اختیار توست و (شک می‌کنی) که شاید حرّ است و خود را در معرض فروش گذاشته، یا مقهور واقع شد و یا مورد خدعه واقع شده و فروخته شده است یا زنی که تحت تصرّف توست (شک می‌کنی که شاید) او خواهر نسبی یا رضاعی توست، همه این‌ها بر همین (حکم حلیّت‌اند) تا اینکه روشن شود برای تو حرام بودنش و یا اقامه شود بیّنه بر (حرام بودن) آن.

نظر شیخ پیرامون استدلال علّامه

و جمعی از متأخرین (در استدلال به این حدیث) از علامه رحمه اللّه پیروی نموده‌اند. البته اشکالی در ظهور

ص: ۷۴

صدر و ذیل این (حدیث) در اثبات مدّعی (جریان اصالهٔ البراءهٔ در شبهه موضوعیه) نیست، جز اینکه حلال بودن در مثالهای ذکر شده (توسط امام) در آن حدیث، مستند به اصالهٔ البراءهٔ و الحلیّهٔ نیست، زیرا لباس و یا بنده (ابتیاع‌شده از بازار) اگر ملاحظه شوند به اعتبار یدی که بر آنها تسلط دارد، به خاطر ید، حکم به حلیّت تصرّف در آن دو می‌شود و اگر با قطع نظر از ید، این دو را مورد ملاحظه واقع شوند (یعنی کاری به ظهور نداشته و روی اصل تکیه کنیم)، اصل در این دو اصالهٔ الحرمهٔ است (و باید حکم به حرمت کنیم)، به دلیل اصل بقاء ثوب در ملک غیر (یعنی که فروشنده به شما مالک این ثوب نبوده) و اصالهٔ الحریّهٔ در انسان مشکوک الحرّیهٔ و الرقیّهٔ (چرا که این استصحابات مقدّم بر اصل برائت‌اند و در نتیجه حق نداریم که اصالهٔ الحل جاری کنیم، بلکه باید اصالهٔ الحرمهٔ جاری شود).

و این‌چنین است (حکم) آن زوجه، اگر اصل عدم تحقّق نسب یا رضاع (یعنی ظاهر) ملاحظه شود و اگر قطع نظر از این اصل (ظاهر) شود (اصالهٔ الحلیّهٔ جاری نمی‌شود زیرا) اصل این است که عقد مؤثر در زوجیت واقع نشده، پس مباشرت (مرد با) او حرام است.

خلاصه کلام اینکه این امثله سه‌گانه به ملاحظه اصل اوّلی (یعنی برائت) محکوم به حرمت‌اند و حال آنکه حکم به حلیّت آنها از جهت اصل موضوعی ثانوی (یعنی ظهور است که نشان می‌دهد فروشنده مالک آن لباس بوده و عقد مؤثر در زوجیّت)، پس حلیّت (در این امثله) مستند به اصل اصالهٔ البراءهٔ نیست.

این بود پاسخ ما به استدلال علّامه رحمه اللّه، لکن اخباری که (در باب اصالهٔ البراءهٔ) گذشت و بلکه تمام ادلّه برائت از کتاب و سنت و عقل (در اثبات این مسئله یعنی جریان برائت در شبهه موضوعیّه) کافی است، مضافا به اینکه صدر و ذیل حدیث مزبور، ظهور در این مدّعی دارد.

(تشریح المسائل)

* مراد از (کما اذا شک فی حرمهٔ شرب مایع او اباحهٔ ...) چیست؟

ذکر دو مثال است در تبیین شبهه موضوعیه از جمله:

الف) به حرمت خمر و حلیّت خلّ در اسلام علم داریم.

به مایعی خارجی برخورد می‌کنیم که نمی‌دانیم خمر است یا خلّ.

در نتیجه: شک می‌کنیم که آیا حلال است یا حرام یعنی شک در حرمت و حلیّت آن مایع به خاطر تردّد در خمریت یا حلیّت آن است.

ب) به حلیّت گوشت گوسفند و حرمت گوشت خوک در اسلام علم داریم.

به قطعه گوشتی در خارج برخورده‌ایم که نمی‌دانیم گوشت گوسفند است یا گوشت خوک.

ص: ۷۵

در نتیجه: شک می‌کنیم که این گوشت حلال است و یا حرام؟

یعنی منشأ شبهه در حرمت و حلیّت گوشت، تردّد در غنم بودن یا خوک بودن آن است.

* به نظر شیخ در شبهات موضوعیه چه باید کرد؟

شیخ می‌فرماید: در این باب و به حسب ظاهر اصولی و اخباری اتفاق دارند بر اینکه: الاصل الاباحهٔ و البراءهٔ در نتیجه ارتکاب مشتبهه جایز است.

* دلیل شیخ بر مدّعای مذکور چیست؟

روایات بسیاری است که یا مخصوص به شبهات موضوعیه‌اند و یا اینکه به دلیل عمومیتشان شامل شبهات موضوعیه می‌شوند، فی المثل:

- در حدیث کلّ شیء حلال حتّی تعلم انّه حرام. از آنجا که لفظ کل شیء عمومیت دارد هم موضوعات کلی را در برمی‌گیرد (مثل استعمال دخانیات) که شبهه حکمیّه است هم موضوعات جزئیه را شامل می‌شود مثل مسائل مورد بحث ما، که در هر دو حکم به حلیّت می‌کند.

و در حدیث کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال، که اختصاص به شبهات موضوعیه داشته و حکم به حلیّت می‌کند.

به عبارت دیگر در این‌گونه احادیث به ما یاد می‌دهند که اگر در حلیّت و حرمت چیزی شک کردی تا زمانی که به حرمت آن یقین حاصل ننمودی حکم به حلیّت کن و مشتبه را مرتکب شو.

* حاصل مطلب در روایهٔ مسعدهٔ بن صدقه چیست؟

این است که در این حدیث امام علیه السّلام ابتداء فرموده: کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم انّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک سپس در تبیین مطلب مزبور سه مثال فرموده است:

۱- مثل جامه‌ای که خریداری کرده و پوشیده‌ای، لکن در اینکه تصرّف در آن برایت حلال است یا حرام شک می‌کنی، چرا که شاید دزدی باشد.

۲- یا مثل عبدی که خریداری کرده و الآن نمی‌دانی که تصرّف در آن و به‌کارگیریش جایز است یا نه؟

چرا که شاید حرّ باشد، لکن به دروغ خود را عبد جا زده تا از مولای جعلی‌اش وکالت در بیع خودش بگیرد، و یا شاید به اجبار او را فروخته باشند و یا شاید فریبش داده باشند، پس شاید عبد نبوده باشد و تو حق کار کشیدن از او را نداشته باشی.

۳- یا مثل زنی که او را برای خود عقد نموده‌ای ولی الآن شک داری که آیا آمیزش با او حلال است یا حرام؟ چرا که احتمال می‌دهی او خواهر نسبی و یا رضاعی تو باشد و تو حق آمیزش با او را نداشته باشی.

و لذا در تمام این موارد بگو: الاصل الاباحه.

ص: ۷۶

* مراد از عبارت (و الاشیاء کلّها علی هذا حتی یستبین لک ...) چیست؟

بیان یک قانون کلّی از جانب امام است.

* نظر شیخ پیرامون حدیث مزبور و استدلال علّامه در اثبات اصل اباحه در ما نحن فیه به آنچه می‌باشد؟

این است که صدر و ذیل حدیث اثبات‌کننده اصالهٔ الاباحه در شبهات موضوعیه است، لکن ازآنجاکه حلیّت در هر سه مثال مستند به یک اصل موضوعی است و نه به اصالهٔ الاباحه، و لذا حدیث را قدری مخدوش می‌کند.

* در هریک از مثالهای مذکور چه اصل‌هایی وجود دارد؟

۱- اصالهٔ الاباحهٔ و الحلّ جهت تصرّف در جامه، عبد و معقوده که یک اصل حکمی است.

۲- اصالهٔ بقاء الثوب فی ملک مالکه الاصلی.

۳- اصالهٔ الحریّهٔ (یا عدم تملک العبد) در انسان که هریک اصل موضوعی هستند

۴- اصالهٔ عدم تاثیر العقد در حلیّت مرئه.

* حاصل مطلب در (و بالجملهٔ فهذه الامثلهٔ بملاحظهٔ الاصل الاولی محکومهٔ بالحرمهٔ) چیست؟

این است که هر سه مثال بملاحظه اصل اوّلی محکوم به حرمت‌اند.

* مراد از مطلب مذکور چیست؟

این است که:

۱- شک ما در حلیّت تصرف در جامه مسبّب از شک ما در بقاء جامه در ملکیت مالک اصلی آن است.

۲- شک ما در حلیّت تصرف در عبد مسبّب از شک ما در عبد بودن اوست.

۳- و شک ما در حلیّت مرئه مسبّب از شک ما در تأثیر عقد است.

پس در اوّلی اصل عدم تملیک، در دومی اصل حریهٔ یا عدم تملیک و در سومی، اصل عدم تأثیر جاری می‌شود. حال با توجه به جریان اصل موضوعی دیگر جائی برای جریان اصل حکمی اصالهٔ الاباحهٔ نمی‌ماند. در نتیجه با لحاظ اصل اوّلی هر سه مثال محکوم به حرمت‌اند.

* پس مراد از (و الحکم بحلیّتها انما هو من حیث الاصل الموضوع الثانوی ...) چیست؟

این است که اگر امام در هر سه مثال حکم به حلیّت و اباحه نموده‌اند براساس اصالهٔ الاباحه عند الشک فی الموضوعات نبوده است تا مدعای ما به واسطه آن ثابت شود، بلکه براساس یک سلسله اصول مسلّمه موضوعیّه دیگری است که بر اصل موضوعی اوّلی حکومت دارند.

* منظور از اصل موضوعی ثانوی که حکم حلیّت در مثالهای مزبور مستند برآن‌اند چیست؟

این است که:

ص: ۷۷

در مثال اوّل و دوّم قاعده ید جاری است و قاعده ید می گوید:

ید اماره ملکیت است پس تو حکم کن که این پارچه و یا این عبد ملک بایع بوده است، در نتیجه تمام آثار ملکیت حقیقیه بر آن بار می‌شود. پس به حکم قانون ید، حکم به اباحه می کنیم.

در مثال سوّم که شک ما مسبّب از وجود مانعی از موانع است مثل نسب یا رضاع، اصالهٔ العدم جاری کرده حکم به تأثیر عقد و به دنبال آن حکم به اباحه تصرّف در آن می‌نمائیم. و لذا دیگر نوبت به اصل استصحاب عدم تأثیر عقد نمی‌رسد.

نتیجه اینکه در هیچیک از امثله مزبور، حلیّت مستند به اصالهٔ الاباحه نیست.

* پس مراد از (هذا، و لکن فی باقی الاخبار المتقدمهٔ ...) چیست؟

این است که هرچند حدیث مزبور به واسطه امثله موجود در آن دچار خدشه شد و لکن دو حدیث قبل و بلکه تمام ادلّه عقلیه و نقلیّه برائت و اباحه که در مبحث مربوط به شبهات حکمیه آورده شد مثبت مطلوب ماست علاوه بر اینکه صدر و ذیل حدیث مسعدهٔ نیز خود مثبت مطلوب ما باشد.

* حاصل گفتار شیخ به بیان ساده‌تر چیست؟

این است که حلیّت در امثله مزبور روی اصل اوّلی (یعنی برائت) نیست، بلکه روی اصل ثانوی است.

* منظور از این اصل ثانوی در اینجا چیست؟

بحث ظاهر است بدین معنا که شارع مقدّس در بسیاری از امور ظاهر را حجّت قرار داده وقتی هم که ظاهر حجّت شد، بر اصل مقدّم می‌شود.

فی المثل اگر شما استبراء کرده بیرون آمدی و در حال کار رطوبتی از شما خارج شود و شما شک کنی که رطوبت مزبور پاک است یا نجس، چه می کنی.

اگر به استصحاب عمل کنی، استصحاب می گوید بول است، لکن شارع مقدّس می گوید:

اگر استبراء نکرده‌ای، بول است لکن چنانچه استبراء نموده‌ای در صورت دیدن رطوبت حکم به طهارت خود کن یعنی توجه به ظاهر کن.

* ظاهر در امثله مذکور در حدیث چه اقتضائی دارد؟

اقتضاء دارد که پارچه از آن پارچه‌فروش، عبد از آن برده‌فروشی و عقد مؤثر در زوجیت است.

به عبارت دیگر ظاهر نشان می‌دهد که اگر مانعی از ازدواج وجود داشت چه نسبی و چه رضاعی انسان از آن مطلع می‌شد و کم پیدا می‌شود که انسان اقوام خود را در محلّ مربوطه نشناسد و یا در بحث لباس و پارچه تسلّط مالک بر اموال مربوطه و قاعده ید ظهور در مالکیت او دارد و لذا ما نیز حکم به ظاهر کرده حکم به حلیّت می کنیم.

ص: ۷۸

متن:

و توهّم: عدم جریان قبح التکلیف بلا بیان هنا، نظرا إلی أنّ الشارع بیّن حکم الخمر- مثلا- فیجب حینئذ اجتناب کلّ ما یحتمل کونه خمرا- من باب المقدمهٔ العلمیّهٔ- فالعقل لا یقبّح العقاب خصوصا علی تقدیر مصادفهٔ الحرام.

مدفوع: بأنّ النهی عن الخمر یوجب حرمهٔ الأفراد المعلومهٔ تفصیلا و المعلومهٔ إجمالا المتردّدهٔ بین محصورین، و الأول لا یحتاج إلی مقدمهٔ علمیّهٔ، و الثانی یتوقّف علی الاجتناب من أطراف الشبههٔ لا غیر، و اما ما احتمل کونه خمرا من دون علم إجمالی فلم یعلم من النهی تحریمه، و لیس مقدّمهٔ للعلم باجتناب فرد محرّم یحسن العقاب علیه.

فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته و لا بتحریم خمر یتوقّف العلم باجتنابه علی اجتنابه، بین هذا الفرد المشتبه و بین الموضوع الکلیّ المشتبه حکمه- کشرب التتن- فی قبح العقاب علیه.

و ما ذکر من التوهّم جار فیه أیضا، لأن العمومات الدالّهٔ علی حرمهٔ الخبائث(۱) و الفواحش(۲) و (ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)(۳) تدلّ علی حرمهٔ أمور واقعیّهٔ یحتمل کون شرب التتن منها.

و منشأ التوهّم المذکور: ملاحظهٔ تعلّق الحکم بکلیّ مردّد بین مقدار معلوم و بین أکثر منه، فیتخیّل أن الترديد فی المکلّف به مع العلم بالتکلیف، فیجب الاحتیاط.

و نظیر هذا التوهّم قد وقع فی الشبههٔ الوجوبیّهٔ، حیث تخیّل بعض: أن دوران ما فات من الصلوات بین الأقلّ و الأکثر موجب للاحتیاط من باب وجوب المقدّمهٔ العلمیّهٔ.

و قد عرفت، و سیأتی اندفاعه.

ترجمه:

یک توهّم توهّم و گمان عدم جریان قبح عقاب بلابیان در اینجا (شبهه موضوعیّه)

اشاره

نظر به اینکه شارع (فی المثل) حکم خمر را بیان نموده در نتیجه اجتناب از آنچه محتمل الخمر است از باب مقدّمه علمیه واجب است، پس (اگر شک کردی که این ظرف خمر است یا سرکه در صورت ارتکاب) عقل، عقاب تو را تقبیح نمی کند، به‌ویژه اگر مصادف با واقع شود، دفع می‌شود به اینکه:

۱- آل عمران/ ۱۵۷.

۲- آل عمران/ ۳۳.

۳- الحشر/ ۷.

ص: ۷۹

دفع توهّم مزبور توسط شیخ

نهی از خمر (که همان کبرای کلّی الخمر حرام است) موجب حرمت آن افراد و مصادیقی (از خمر می‌شود که مکلّف) تفصیلا به آن علم داشته (و فی المثل بداند که این مایع خمر است) و یا (موجب حرمت آن افرادی از خمر است که) اجمالاً- معلوماند (و مکلف مردّد است کدامیک از احد الانائین خمر است این یا آن)، پس آن معلوم بالتفصیل نیاز به مقدّمه علمیه (که می گوید از هر محتملی باید اجتناب کنی)، ندارد و آن‌هم که معلوم بالاجمال است متوقف است بر اینکه باید از اطراف شبهه اجتناب کنی (و نه از شک بدوی) (یعنی وقتی شارع حکم کلی را بیان نمود، تو باید تفصیلا موضوع را بدانی یا اجمالا اگر تفصیلا به آن علم داشته باشی دیگر نیاز به مقدمه نداری و اگر اجمالا بدانی، از اطراف شبهه باید اجتناب کنی).

و امّا آنچه (یعنی این یک ظرفی که) بدون علم اجمالی خمر بودنش محتمل است، حرمتش از نهی شارع دانسته نمی‌شود و لذا (این یک ظرف) مقدّمه برای علم اجمالی نیست (و یا معلوم بالاجماع نیست) برای اجتناب از مصداق حرامی که عقاب بر (مرتکب آن) نیکوست.

پس فرقی نیست بعد از فرض عدم علم تفصیلی به حرمت این (ظرف) و علم اجمالی به حرمت خمری که متوقف است علم بر اجتناب از آن بر اجتناب این خمر مشتبه، میان شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه (یعنی وقتی نه علم تفصیلی وجود دارد نه علم اجمالی، تفاوتی میان این فرد مشتبه (که کدامیک از دو ظرف خمر است) و آن حکم کلّی مشتبه مثل اینکه شرب تتن حلال است یا حرام در جریان قاعده قبح عقاب بلابیان وجود ندارد.

جریان توهّم مزبور در شبهه حکمیّه

آنچه پیرامون توهّم مزبور ذکر شد در (شبهه حکمیه) نیز جاری است، زیرا عمومات دلالت‌کننده بر حرمت خبائث و فواحش، دلالت دارند بر حرمت خبائث واقعیّه و نصّ (ما نهیکم عنه فانتهوا) دلالت دارد بر حرمت امور واقعیه که احتمال دارد شرب تتن از جمله این امور واقعیه و (خبائث واقعیّه) باشد.

منشأ توهّم مذکور

ملاحظه تعلّق حکم است به کلّی (بدین معنا که) مردّد است میان مصادیق معلومه و میان بیشتر از این‌ها (فی المثل شرب تتن و دیگر ظروف مشکوک) که در نتیجه خیال می کند (که تکلیف معلوم است) و مکلّف به مردّد (میان اقلّ و اکثر) پس (وقتی شک در مکلّف به است) احتیاط واجب است و (لکن گفته شد که هم باید حکم دانسته شود هم موضوع یعنی علم به کبری و صغری).

ص: ۸۰

نظیر این توهّم گاهی در شبهه وجوبیه نیز واقع شده، آنجا که برخی خیال کرده‌اند که دوران ما فات میان اقلّ (یک نماز) و اکثر (دو نماز) موجب احتیاط است که پاسخ آن را دانستی و دفع آن نیز بزودی خواهد آمد.

مقدّمه:

اصولیین در مباحث قبلی گفتند که:

۱- براساس آن ادله اربعه‌ای که در شبهات تحریمیه حکمیه قائل به اصالهٔ البراءهٔ شدیم در باب شبهات تحریمیّه موضوعیه نیز برائتی می‌شویم.

۲- یکی از مهم‌ترین ادلّه مزبور دلیل العقل بود، بدین معنا که عقل می‌گفت: تنجّز تکلیف بدون بیان و عقاب‌آور بودن تکلیف بدون بیان قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

(تشریح المسائل)

* با توجه به مقدّمه مذکور مراد از (و توهّم: عدم جریان قبح التکلیف ... الخ) چیست؟

این است که برخی گمان کرده‌اند:

قاعده قبح عقاب بلابیان در شبهه موضوعیه جاری نمی‌شود، چرا که از جانب شارع بیان وارد شده است، خصوصا در مواردی که مکلف محتمل الخمریه را مرتکب شود و مصادف با واقع هم درآید که در اینجا عقاب قبیح نمی‌باشد.

البته عند عدم المصادفهٔ، تجری بر محتمل الحرمه است و عقاب ندارد لذا وقتی شک می‌شود این ظرف خمر است یا خلّ؟ این گوشت مذکّی است یا میته که هریک از مصادیق شبهه موضوعیه است، چنانچه مکلّف مرتکب شود عقاب او قبیح نیست. چرا که قبلا شارع فرموده بود الخمر حرام.

* دلیل متوهّم را توضیح دهید؟

۱- آنچه وظیفه شارع بوده بیان حکم کلّی است که فی المثل بفرماید: الخمر حرام.

۲- این حکم کلّی در عبارت حرّمت علیکم الخمر و یا حرمت علیکم المیتهٔ، بیان شده است.

۳- کلّی خمر موجود است به عین وجود افرادش در خارج یعنی کلّی مرآتیّت داشته و در حقیقت همان حکم افراد است.

۴- الفاظ وضع شده‌اند برای معانی واقعیّه و نفس الأمریهٔ بدین معنا که علم و جهل مکلّف در آن دخالتی ندارد، چنانکه این قید در دلیل مزبور هم نیامده و حکم روی طبیعت خمر و یا میته رفته است پس

ص: ۸۱

از هر چیزی که در خارج خمر نامیده می‌شود شربش حرام و باید از آن اجتناب نمود.

* عبارت اخرای مطلب فوق چیست؟

این است که:

گاهی خمر تفصیلا برای ما معلوم است، فی المثل می‌دانیم که فلان ظرف خمر است و گاهی خمر اجمالا برای معلوم است. بدین معنا که میان دو ظرف شک داریم که کدامیک خمر است حال متوهم می گوید: شارع نفرموده: الخمر المعلوم حرام، یعنی علم در موضوع اخذ نگردیده و ما علم موضوعی نداریم، بلکه فرموده الخمر حرام. یعنی طبیعت خمر حرام است پس حکم شارع شامل تمام خمرها می‌شود چه ما بدانیم و چه ندانیم.

در نتیجه: این ظرفی که تو شک داری خمر است یا حل، چنانچه خمر باشد، حرمتش بیان گردید.

حال:

۱- با وجود بیان برای ما اشتغال یقینی به وجوب اجتناب از خمر واقعی حاصل شده.

۲- اشتغال یقینی عقلا مستلزم فراغت یقینیّه است.

۳- فراغت یقینیه به اجتناب از خمرهای معلوم بالتفصیل، معلوم بالاجمال و محتمل و مشکوک حاصل می‌شود.

۴- این اجتناب از باب مقدمه علمیه است (تا علم حاصل شود از همه خمرهای واقعی دوری شده است).

۵- مقدمه علمیه بالاجماع واجب است.

در نتیجه اجتناب از محتمل الخمریه نیز واجب است.

* هدف متوهّم از این استدلال چیست؟

این است که وقتی اجتناب از محتمل الحرمهٔ واجب است، دیگر قبح عقاب بلابیان در اینجا هم که شبهه موضوعیه است جاری نمی‌شود. پس شبهه موضوعیه جای قانون اشتغال یقینی است و نه جای برائت عقلیه.

* پاسخ شیخ به این توهّم چیست؟

این است که بله، حکم تحت عنوان لا تشرب الخمر از جانب شارع صادر شده است لکن بیان تنها با بیان حکم تمام نمی‌شود. بلکه هر تکلیفی چه امر باشد و چه نهی اگر بخواهد فعلی و منجّز بشود، باید هم صغرای خطاب و هم کبرایش محرز و مسلم شود یعنی تمامیت بیان در گرو دو امر است یکی بیان صغری و دیگری بیان کبری.

ص: ۸۲

آنگاه:

۱- نسبت به مواردی که علم تفصیلی داریم به اینکه فلان مایع خمر است، هم موضوع محرز است هر حکم لذا مصداق لا تشرب واقع می‌شود یعنی اجتناب می‌شود از خود حرام واقعی و دیگر نیازی به مقدمه علمیّه نمی‌باشد.

۲- و نسبت به مواردی که علم اجمالی داریم به خمریّت یکی از دو مایع، در صورتی این علم منجّز بوده و واقع را بر ما منجّز می‌کند که اطراف علم اجمالی محصوره باشد. منتهی برای اجتناب از خمر واقعی باید مقدمه از همه اطراف شبهه اجتناب نمود تا یقین حاصل شود که از خمر واقعی اجتناب شده است.

البته در اینجا اجتناب از پیش از اطراف شبهه لازم نیست، چرا که هم موضوع محرز است هم حکم.

* پس مراد از عبارت (و امّا ما احتمال کونه خمرا من دون علم اجمالیّ ... الخ) چیست؟

این است که نسبت به مواردی صرفا برای ما محتمل‌التحریم‌اند و لکن علم اجمالی هم نداریم، مشمول خطاب واقع نمی‌شود، چرا: زیرا تمامیّت بیان در گرو احراز صغری و کبری است تا آنجا که بتوانیم بگوئیم! هذا خمر، کلّ خمر حرام، فهذا الخمر حرام.

و حال آنکه در ما نحن فیه صغری یعنی خمریت محرز نیست و نمی‌توان گفت هذا خمر تا کلّی یعنی نهی لا تشرب بر او بلا شود.

* حاصل پاسخ شیخ به توهّم مزبور چیست؟

این است که:

۱- بیان حکم کلّی به تنهائی به درد شبهات موضوعیّه نمی‌خورد و مانع از جریان قانون قبح عقاب بلابیان نیست.

۲- همان‌طور که اگر موضوع کلی مثل شرب تتن مشتبه الحکم می‌بود، قاعده قبح عقاب بلابیان می‌شود همین‌طور هم اگر موضوع جزئی مثل (هذا المائع) مشتبه الحکم باشد قانون قبح عقاب بلابیان جاری می‌شود.

* حاصل مطلب در عبارت (و ما ذکر من التوهّم جار فیه ایضا ... الخ) چیست؟

بیان یک اشکال دیگری است مبنی بر اینکه: اگر قبح عقاب بلابیان به این دلیل که حکم کلی را می‌دانی در شبهات موضوعیه جاری نباشد، پس باید این قانون در شبهات حکمیه نیز جاری نباشد.

* دلیل مستشکل در این مدعی چیست؟

این است که در شبهه تحریمیّه نیز می‌توان به طریقی به کبری دست‌یافت فی المثل شارع فرموده:

ص: ۸۳

(حرّمت علیکم الخبائث) و یا (حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ).

خوب خبیث حرام است لکن سؤال این است که معلوم الخبائث مورد نظر شارع است یا خبیث واقعی، مسلما خبیث واقعی چرا که الفاظ دلالت بر معانی واقعیه خود دارند پس خبیث واقعی مورد نظر است چه شما بدانی و چه ندانی.

حال سؤال ما این است که حرمت شرب تتن (فی المثل) نسبت به حرّمت علیکم الخبائث شبهه موضوعیه است یا حکمیّه؟ باید بگوئید موضوعیه.

یعنی همان‌طور که آن ظرف نسبت به حرم الخمر، شبهه موضوعیه است، شرب تتن نیز نسبت به حرمت علیکم الخبائث شبهه موضوعیّه است (اگرچه خودش فی حد نفسه) حکم کلّی است و کلی شبهه حکمیّه است و احتیاج به نصّ دارد، لکن فعلا- مورد بحث ما نیست).

لکن نسبت به کلّی مافوقش (حرمت علیکم الخبائث)، شبهه موضوعیّه است.

حال شارع فرموده:

خبیث حرام است.

شاید تتن از جمله خبائث باشد

پس: شرب تتن حرام است و شما نمی‌توانید قانون قبح را در اینجا جاری کنید.

* پاسخ شیخ به این اشکال چیست؟

همان پاسخی است که از اشکال اول داد یعنی تنها با علم به حکم کلّی بیان تمام نمی‌شود، بلکه باید علم به صغری و کبری هر دو پیدا شود بدین معنا که بتوانی بگویی:

هذا خمر شرب تتن خبیث

الخمر حرام الخبیث حرام

فهذا حرام فشرب تتن حرام

* حاصل مطلب در (و نظر هذا التوهّم قد وقع فی الشبهة الوجوبیة ...) چیست؟

این است که همان توهمی که در باب شبهات حکمیه تحریمیّه وجود دارد در باب شبهات وجوبیه نیز پیش‌آمده و حضرات مدّعی عدم جریان قبح عقاب بلابیان هستند.

فی المثل نمازهایی از شما فوت شده لکن مقدار آنها برای شما مشکوک و مردد است میان ۱۰۰۰ و یا ۱۰۰۰۰، در اینجا قبح عقاب بلابیان جاری نیست چرا که شارع فرموده: اقض ما فات یعنی حکم کلی از عبارت (من فاتته فریضة فلیقضها) و شما باید از باب مقدمه علمی اکثر را اتیان کنید تا یقین به فراغت ذمه حاصل نمایید.

ص: ۸۴

* بیان ساده‌تر مطلب فوق چیست؟

این است که در بیـان شـارع که فرمود: اقض مـا فـات، مـا فـات معلوم مورد نظر است و یـا ما فات واقعی، قطعا ما فات واقعی به دلیل وضع الفاظ در معانی واقعیه چه بدانی، چه ندانی و لذا اکثر را اتیان کرده تا آن مشکوک مرتفع شود.

* پاسخ شیخ چیست؟

این است که در اینجا نیز باید هم حکم (کبری) را بدانی هم موضوع (صغری) را بدین معنا که:

هذه الصلاهٔ قد فاتت منّی. (صغری)

کل ما فاتت علیّ یجب قضاؤه. (کبری)

هذه الصلاهٔ یجب علیّ قضاءه. (نتیجه)

پس: در اینجا نیز قانون قبح جاری می‌شود.

ص: ۸۵

متن:

فإن قلت: إنّ الضرر محتمل فی هذا الفرد المشتبه- لاحتمال کونه محرّما- فیجب دفعه.

قلنا: إن ارید بالضرر العقاب و ما یجری مجراه من الأمور الأخرویّة، فهو مأمون بحکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان.

و إن ارید ما لا یدفع العقل ترتبه من غیر بیان- کما فی المضارّ الدنیویّة- فوجوب دفعه عقلا لو سلّم، کما تقدم من الشیخ و جماعة، لم یسلّم وجوبه شرعا، لأن الشارع صرّح بحلیة ما لم یعلم حرمته، فلا عقاب علیه، کیف و قد یحکم الشرع بجواز ارتکاب الضرر القطعی الغیر المتعلّق بأمر المعاد، کما هو المفروض فی الضرر المحتمل فی المقام؟

فإن قیل:

نختار- أولا- احتمال الضرر المتعلّق بأمور الآخرة، و العقل لا یدفع ترتبه من دون بیان، لاحتمال المصلحة فی عدم البیان و وکول الأمر إلی ما یقتضیه العقل، کما صرّح فی «العدة» فی جواب ما ذکره القائلون بأصالة الإباحة: من أنه لو کان هناک فی الفعل مضرّة آجلة لبیّنها.

و ثانیا: نختار المضرّة الدنیویّة، و تحریمه ثابت شرعا، لقوله تعالی: (وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَةِ)(۱)، کما استدلّ به الشیخ أیضا فی «العدة» علی دفع أصالة الإباحة(۲)، و هذا الدلیل و مثله رافع للحلیة الثابتة بقولهم علیهم السّلام: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام»(۳).

قلت: لو سلّمنا احتمال المصلحة فی عدم بیان الضرر الأخروی، إلا أن قولهم علیهم السّلام:

«کلّ شیء لک حلال» بیان لعدم الضرر الأخروی.

و أمّا الضرر الغیر الأخروی، فوجوب دفع المشکوک منه ممنوع، و آیة «التهلکة» مختصّة بمظنّة الهلاک، و قد صرّح الفقهاء فی باب المسافر:

بأن سلوک الطریق الّذی یظنّ معه العطب معصیة، دون مطلق ما یحتمل فیه ذلک. و کذا فی باب التیمم و الإفطار لم یرخّصوا إلّا مع ظنّ الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشک.

نعم، ذکر قلیل من متأخری المتأخرین انسحاب حکم الإفطار و التیمم مع الشک أیضا، لکن لا من جهة حرمة ارتکاب مشکوک الضرر، بل لدعوی تعلّق الحکم فی الأدلّة بخوف الضرر الصادق، مع الشک، بل مع بعض أفراد الوهم أیضا.

۱- بقره/ ۱۹۵.

۲- عدّة الأصول(الطبعة الحجریّة): ص ۲۹۹، س ۱۰ فی بیان الأشیاء المحظورة و المباحة.

۳- الوسائل: ج ۱۲، ص ۶۰، ب ۴ من أبواب ما یکتسب به، ح ۴.

ص: ۸۶

ترجمه:

اشکال

ضرر در فرد مشتبه (چه موضوعیّه باشد چه تحریمیّه) به احتمال حرام بودنش، محتمل است پس دفع آن (ضرر محتمل) واجب است.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور

اگر از احتمال ضـرر، عقاب اراده شده باشد و یا آنچه جاری مجرای عقاب است امور اخرویه (مثل انحطاط رتبه و ...)، پس (مکلّف از این جهت) حکم به قبح عقاب بلابیان در امنیّت است.

و اگر (از احتمال ضـرر) اموری اراده شده است که عقل بدون وجود بیان جلوی آنها را نمی‌گیرد مثل ضـررهای دنیوی (که دانستن یـا ندانسـتن مکلف اثری در تأثیر گـذاری آنها نـدارد) سـلمنا که وجوب دفع این (ضـرر دنیوی) را بپـذیریم و چنانچه عقیـده شـیخ و جمـاعتی از علمـاست لکن وجوب شـرعی آن مسـلّم نیست، چرا که شارع مقـدّس (با بیان کل شـیء لک حلال) تصـریح فرموده به حلیّت آن تـا زمـانی که حرمت آن معلوم نیست (تا اینکه تعلم انه حرام بعینه)، پس عقابی بر (ارتکاب مشـتبه از جهت احتمال عقاب دنیوی و اخروی) وجود نـدارد، چگونه چنین می گوئیـد و حـال آنکه: گـاهی شارع حکم به جواز ارتکاب ضـرر قطعی غیر متعلّق به آخرت (یعنی دنیوی) می کند همان‌طور که فرض (مورد بحث ما) ضرر محتمل در دنیاست.

اشکال

اولا: ما (در هر شـبهه‌ای) اختیار می کنیم احتمال ضـرری که مربوط به آخرت است و عقل ترتب عقاب را (بر مرتکب شبهه) و بدون بیـان از بین نمی‌برد (و این) به دلیـل احتمـال مصـلحت در عـدم البیـان و واگـذاری این مسـئله به چیزی است که عقل اقتضای آن را دارد، چنـانکه (شـیخ طوسـی) در کتـاب عـده در پاسـخ به آنچه قائلین به اصالـهٔ الاباحه که گفته‌انـد اگر در اینجا (شـبهه موضوعیّه) ضرری در فعل بود (شارع) آن را بیان می‌فرمود، تصریح نموده است.

ثانیـا: ضـرر دنیـوی و تحریـم آن شـرعا ثـابت است به دلیـل این قـول خـدای تعـالی که (بـا دست خودتـان، خودتـان را در هلاـکت نیندازید)، چنانکه جناب شیخ (طوسی) در دفع اصالهٔ الاباحه نیز به این مسئله (احتمال مصلحت) استدلال نموده است.

و این دلیل و مثل این دلیل ازبین‌برنده حلیّت ثابته‌ای که در کلّ شـیء لک حلال حتی ... نمی‌باشد، چرا که (حتی تعلم تا وقتی است که لا تلقوا نیامده).

ص: ۸۷

پاسخ شیخ به اشکال مزبور

به فرض که احتمال مصلحت در عدم بیان ضرر اخروی را بپذیریم، لکن این فرموده شارع که (کلّ شیء لک حلال ...) بیان (و دلیلی است) بر عدم عقاب اخروی (در ارتکاب به شبهه موضوعیه) اما ضرر غیر اخروی (یعنی دنیوی) مشکوک واجب الدفع نیست و آیه شریفه تهلکه اختصاص به (علم) و یا ظنّ به هلاکت دارد و فقهاء در باب مسافر تصریح فرموده‌اند به اینکه پیمودن راهی (و یا مسافرتی) که مقطوع و یا مظنون به خطر است، معصیت است و نه مطلق هر سفری که در آن خطر است.

و این‌چنین است (حکم) در باب تیمّم و اخطار که علماء (اجازه نداده‌اند به مکلّفین) مگر در صورت ظن (و نه صرفا شک) به ضرری که سبب حرمت عبادت می‌شود.

بله، عده قلیلی از علمای متأخر انسحاب (مجاز بودن) حکم افطار و تیمّم را در صورت شک نیز ذکر نموده‌اند، لکن نه از این جهت که ارتکاب مشکوک الضرر حرام است بلکه بنا بر تعلّق حکم در ادلّه به ترس از ضرر قطعی در صورت شک.

(تشریح المسائل)

* حاصل اشکال در (الضرر محتمل فی هذا الفرد ...) چیست؟

این است که در شبهه موضوعیه:

- احتمال می‌دهیم که این مایع در واقع خمر باشد و حرام.

- احتمال خمریت و حرمت مستلزم احتمال ضرر است و دفع ضرر محتمل عقلا واجب است

پس: احتیاط و اجتناب از این مایع مردّد و مشتبه واجب است.

یعنی اگر کسی مرتکب مشتبه شود و دفع ضرر نکند مستحقّ عقوبت است.

* آیا این اشکال تنها اختصاص به شبهه موضوعیّه دارد؟

خیر، هیچ شبهه‌ای نیست که احتمال ضرر در آن نباشد، حق شبهه حکمیه فی المثل اگر از شما بپرسند شرب تتن حلال است یا حرام، چه می گوئید؟ می گوئید اگر احتمال حرمت برود مستلزم احتمال ضرر است.

* چه تفاوتی میان اشکالهای قبلی با این اشکال وجود دارد؟

اشکالات قبلی اختصاص به شبهه موضوعیه داشتند چرا که مستشکل می گفت شارع حکم کلی را بیان کرده و حجت بر بندگان تمام‌شده، پس در موضوعات باید احتیاط نمود اما این اشکال شامل تمام شبهات می‌شود و مستشکل می گوید:

ص: ۸۸

هر شبهه‌ای ملازم با احتمال ضرر است.

دفع ضرر محتمل واجب است

پس: احتیاط در شبهه واجب است.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

می گوید: اگر مرادتان از این ضرر محتمل، ضرر اخروی است قابل قبول نمی‌باشد، چرا که هر شبهه‌ای مستلزم عقاب نیست و قانون قبح عقاب بلابیان جلوی احتمال عقاب را گرفته به ما می گوید: ایمن باش و نترس که عقابی در کار نیست چرا که حرمت را نمی‌دانی. پس ما عند الشبهه (تکلیفیه و نه شبهه در مکلّف به) احتمال عقاب نمی‌دهیم.

۲- و اگر مرادتان ضرر دنیوی باشد، این ضرر را قبول داریم، چرا که شرب تتن ملازم با ضرر دنیوی است چه بدانیم چه ندانیم.

* انّما الکلام در چیست؟

در این است که آیا دفع ضرر محتمل دنیوی واجب است یا نه؟

* پاسخ شیخ به سؤال مزبور و اشکال فوق چیست؟

این است که معلوم نیست که دفع ضرر دنیوی واجب باشد، چرا؟ زیرا شما دست به هر عملی که بزنید احتمال ضرر در آن داده می‌شود آیا به صرف احتمال ضرر دست از کار کشیده عمل نمی کنید؟

و لذا سلّمنا که ما دفع ضرر دنیوی را بپذیریم بدین معنا که:

۱- هم صغری را بدانیم یعنی که هر شبهه‌ای احتمال ضرر دنیوی دارد.

۲- هم کبری را بدانیم یعنی که دفع ضرر دنیوی عقلا واجب است.

لکن شارع اجازه ارتکاب موضوعات مشتبه را به ما داده است کجا؟

آنجا که فرموده: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم انّه حرام» و یا «کلّ شیء مطلق حتی یرد علیه النهی» و یا الأشیاء کلّها علی هذا ...

در نتیجه عقل از این حکمش که می گفت: یجب الاحتیاط عند الشبهة المحتملة صرف‌نظر می کند و می گوید: لا یجب الاحتیاط عند الشبهة.

* پس مراد از (نختار اوّلا: احتمال الضرر المتعلّق بأمور الآخرة ... الخ) چیست؟

در حقیقت اشکال و اعتراضی است به پاسخ جناب شیخ از اشکال قبل (چهارم) مبنی بر اینکه ممکن است هریک از دو شق احتمالی را که شما تصویر نمودید اختیار و انتخاب کرده و بگوئیم مراد از قانون مزبور این شق است.

ص: ۸۹

* مراد مستشکل از این اعتراض و اشکال چیست؟

می‌خواهد بگوید: همان‌طور که دفع ضرر دنیوی را پذیرفتید باید دفع ضرر اخروی را نیز قبول کنید به عبارت دیگر:

- هر شبهه‌ای دارای ضرر است چه دنیوی چه اخروی.

- دفع ضرر عقلا واجب است.

پس: دفع ضرر اخروی و دنیوی عقلا واجب است.

به عبارت دیگر مستشکل می‌گوید: احتمال دارد که ما شق اوّل را که مراد از ضرر محتمل، ضرر اخروی و عقوبت است اختیار کنیم و در نتیجه بگوئیم: قانون قبح در اینجا جاری نشده و عقل حکم به لزوم دفع عقوبت نمی‌کند.

* اگر شیخ بپرسد پس قاعده قبح عقاب بلابیان چه می‌شود چه پاسخ می‌دهند؟

می‌گوید:

۱- شاید مصلحت در این بوده که با وجود تکلیف شارع مقدّس آن را بیان نکرده و امر را به عقل مکلّف واگذار نموده باشد.

۲- در اینجا عقل حکم به قبح عقاب بلابیان نکرده و احتمال عقاب باقی است پس دفع آن عقاب احتمالی واجب است.

* به عبارت دیگر:

وقتی شما شک می‌کنید که شرب تتن حلال است یا حرام و یا این ظرف خمر است یا حلّ. عقل نمی‌تواند بگوید چون نمی‌دانم پس عقاب بر من قبیح است چرا؟ زیرا شاید در این ندانستن تو مصلحت بوده و الا خدا تو را نیز مطلع می‌کرد.

پس اگر عقل احتمال داد که شاید شرب تتن حرام باشد ممکن است این حرمت بر من منجّز باشد، هرچند این انجاز را مصلحتا ندانم. لکن این ندانستن من و شما مستلزم صرف‌نظر شارح از تکلیفش نمی‌باشد.

بنابراین حکم عقل در اینجا این است که: احتمال عقاب وجود دارد. دفع عقاب محتمل واجب است و قاعده قبح در اینجا جریان نمی‌یابد.

ثانیا: اینکه گفته شد دفع ضرر محتمل دنیوی واجب نیست چرا که شارع فرموده: کل شیء مطلق حتّی یرد فیه النهی، قابل قبول ما نیست، چرا؟

زیرا شارع فرموده:

ص: ۹۰

- خودتان را به دست خودتان به هلاکت نیندازید و انداختن خود به تهلکه حرام است.

- شاید شرب تتن هلاکت داشته باشد.

پس: شرب تتن، افتادن به تهلکه و حرام است.

* خلاصه کلام چیست؟

این است که:

۱- بیان شرعی می‌گوید از هرآنچه در واقع هلاکت است باید دور کنید تا اشتغال یقینی حاصل شود.

۲- اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیّه است.

۳- فراغت یقینیّه به این است که از هلاکت مقطوعه، معلومه بالاجمال و التفصیل و حتی از محتمل نیز از باب مقدمه علمیه اجتناب کنی.

پس بیان شرعی بر تحریم و حرمت ارتکاب ضرر دنیوی محتمل وجود دارد.

* اگر شیخ بپرسد که پس کلّ شیء مطلق چه می‌شود چه پاسخ می‌دهد؟

می گوید: آیه شریفه لا تلقوا برآن احادیث ورود دارد در نتیجه موضوع آنها را از بین می‌برد.

* دلیل مستشکل بر این مدّعی چیست؟

این است که:

۱- موضوع این احادیث این بود که کلّ شیء شک فی حلیّته و حرمته فهو لک حلال حتی تعرف.

۲- با آمدن لا تلقوا ما بر حرمت و لزوم اجتناب یقین حاصل می‌کنیم یعنی غایت که حاصل شد، حلیّت مغیّا از بین می‌رود به عبارت دیگر هر حکمی که مغیّا شد عمرش تا غایتش می‌باشد.

* حاصل مطلب در (لو سلّمنا احتمال المصلحهٔ فی عدم بیان الضرر الاخروی ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به مستشکل مبنی بر اینکه:

۱- اینکه در شق اوّل گفتید: عقل، حکم به عدم عقاب نمی‌کند چرا که شاید مصلحتی در عدم البیان و واگذاری امر به مکلّف داشته باشد، قبول نداشته و می گوئیم:

اوّلا: احتمال مزبور مربوط به صدر اسلام است و در زمان ما وجود ندارد.

ثانیا: اینکه عقل صرفا به خاطر احتمال مصلحت در عدم البیان حکم به عقاب نکند قابل قبول نیست، چرا که حکم عقل عدم البیان است و اصل تام می‌باشد حتی اگر قطع داشته باشیم که مصلحت در عدم البیان بوده.

ثالثا: به فرض که عقل به خاطر احتمال مزبور حکم به عدم العقاب نکند، لکن شرع در کلّ شیء لک حلال، اجازه ارتکاب در محتمل الحرمهٔ داده در نتیجه: با استفاده از بیان شرع اطمینان حاصل می کنیم

ص: ۹۱

که عقابی در کار نیست.

۲- اینکه در شقّ دوّم گفتید: دفع ضرر محتمل و مشکوك دنیوی عقلا واجب است و در این مسئله به آیه لا تلقوا تمسّك کردید قبول نداشته و می گوئیم:

اوّلا: آنچه از هلاکت به ذهن تبادر می کند، هلاکت و عقوبت اخروی است نه ضررهای دنیوی.

ثانیا: سلّمنا که هلاکت در آیه شریفه عمومیت داشته و شامل ضرر دنیوی هم بشود امّا مثبت دفع ضرر محتمل دنیوی نمی‌باشد. چرا؟ زیرا در تمامیت بیان دو چیز معتبر است:

۱- احراز صغری بدین معنا که ارتکاب فلان مایع سبب القاء در هلاکت است.

۲- احراز کبری بدین معنا که القاء در هر هلاکتی حرام است.

لکن در ما نحن فیه احراز صغری نشده است چرا که شاید ضرر در کار باشد و شاید ضرر در کار نباشد در نتیجه: شمول خطاب مشکوک است.

به عبارت دیگر: آیه شریفه می‌فرماید: خود را به هلاکت نیندازید و این مربوط به جائی است که من علم به هلاکت و در نتیجه علم به عقاب داشته باشیم و حال آنکه عند الشبهة نمی‌دانیم که هلاکت در کار هست یا نه و شبهه از این جهت موضوعیّه است.

* اگر گفته شود هرچند علم به هلاکت نداریم لکن ظنّ به هلاکت داریم چه پاسخ می‌دهد؟

می گوید اگر بگوئید که: الی التهلکة ظنّ را هم شامل می‌شود چرا که ضرر مظنون مثل ضرر معلوم است، پس دفع ضرر مظنون واجب است.

می گوئیم: باید بدانید که این آیه شریفه اگر شامل هلاکت معلومه و مظنونه هر دو بشود، شامل هلاکت مشکوکه نمی‌شود.

* حاصل مطلب شیخ چیست؟

این است که:

اوّلاـ ما احتمال عقاب اخروی نمی‌دهیم و به فرض که چنین احتمالی هم بدهیم، لکن شارع به حکم کل شیء لك حلال احتمال عقاب را از بین می‌برد.

ثانیا: احتمال ضرر دنیوی هم اگر مقطوع و مظنون باشد، دفعش واجب است، لکن احتمال ضرر و یا عقاب دنیوی محتمل دفعش واجب نیست.

* شاید شیخ بر این استدلال که هرکجا ظنّ به ضرر داشتیم دفع آن لازم و ارتکابش حرام است و نه صرف احتمال و شك در ضرر چیست؟

ص: ۹۲

۱- اینکه فقهاء در باب مسافر تصریح نموده‌اند به اینکه رفتن به راهی که ظنّ به هلاکت در آن باشد معصیت است و نه رفتن به راهی که صرفا احتمال خطر در آن می‌رود.

۲- فتوای ایشان در باب تیمّم این است که اگر انسان ظنّ به ضرر در استعمال آب پیدا کند نوبت به تیمّم با خاک نمی‌رسد.

۳- فتوای فقهاء در باب افطار رمضان این است که اگر ظنّ حاصل شود که روزه برای شما ضرر دارد باید افطار کنی لکن به صرف احتمال و شک حق افطار ندارد.

* پس مراد از عبارت (نعم ذکر قلیل من متأخری ... الخ) چیست؟

این است که برخی از متأخرین معتقدند که در شک به ضرر هم می‌شود تیمّم و یا افطار کرد لکن این مطلب نه به خاطر این است که ارتکاب محتمل الضرر دنیوی هم حرام است تا شاهد شما باشد.

بلکه به‌دلیل خاص یعنی خوف ضرری است که در روایت آمده است.

و خوف از ضرر همان‌طور که با قطع به ضرر و ظن به خطر هست در احتمال و شک در ضرر نیز هست.

پس دفع ضرر محتمل دنیوی لازم نیست.

به عبارت دیگر:

اگر عدّه‌ای از علمای متأخر انسحاب حکم افطار و تیمّم را در صورت شک نیز آورده‌اند به‌دلیل تعلق حکم در ادلّه به ترس از ضرر در صورت شک است نه از این جهت که ارتکاب مشکوک الضرر حرام است.

ص: ۹۳

متن:

لكنّ الإنصاف: إلزام العقل بـدفع الضـرر المشـكوك فيه كالحكم بـدفع الضـرر المتيقّن، كما يعلم بالوجـدان عنـد وجود مائع محتمل السمّيّة إذا فرض تساوى الاحتمالين من جميع الوجوه.

لكن حكم العقـل بوجوب دفع الضـرر المتيقّن إنّما هو بملاحظـة نفس الضـرر الـدنيوى من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضـرر الأخروى كـذلك، إلّا أنّه قـد يتّحـد مع الضـرر الـدنيوى عنوان يترتّب عليه نفع أخروى، فلا يسـتقلّ العقل بوجوب دفعه، و لذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود و القصاص، و تعريضها فى الجهاد و الإكراه على القتل أو على الارتداد.

و حينئذ: فالضرر الدنيوى المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحة، فإباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد أو لغيرها من المصالح، أولى بالجواز.

فـإن قلت: إذا فرضـنا قيـام أمـارة غير معتبرة على الحرمـة، فيظنّ الضـرر، فيجب دفعه، مع انعقاد الإجماع على عـدم الفرق بين الشك و الظنّ الغير المعتبر.

قلنـا: الظن بالحرمـة لاـ يسـتلزم الظنّ بالضـرر، أمّا الأخروى، فلأنّ المفروض عـدم البيان، فيقبـح. و أمّا الـدنيوىّ، فلأنّ الحرمـة لا تلازم الضرر الدنيوىّ، بل القطع بها أيضا لا يلازمه، لاحتمال انحصار المفسدة فيما يتعلّق بالأمور الأخرويّة.

و لو فرض حصول الظنّ بالضرر الدنيوىّ فلا محيص عن التزام حرمته، كسائر ما ظنّ فيه الضرر الدنيوىّ من الحركات و السكنات.

ترجمه:

پاسخ شیخ به آخرین بند از اشکال سوّم

امّا انصـاف (در مسـئله مزبـور) الزام عقـل است به دفع ضـرر محتمـل همچون حکم به دفع ضـرر مقطوع (و مظنون)، کمـا اینکه در برخورد با مایعی محتمل السّـمّیه (اگر به وجدانتان مراجعه کنید چنین حکمی)، بالوجدان فهمیده می‌شود و این در صورتی است که در هر دو احتمال (یعنی دو طرف شک) از تمام جهات (نفع و ضـرر) متساوی فرض شوند (و حال آنکه تاکنون شـیخ می‌فرمود: دفع ضرر محتمـل دنیوی واجب نیست) لکن حکم عقـل به وجوب دفع ضـرر متیقّن (و مظنون و محتمـل)، به ملاحظه ضـرر بما هو ضـرر است، همـان‌طور که حکم می‌کنـد به وجوب دفع ضـرر اخروی، الّا آنجا که گاهی متحـد می‌شود با ضـرر دنیوی عنوانی که مترتب می‌شود برآن (عنوان) نفعی اخروی، که عقل در وجوب دفع چنین ضـرری اسـتقلال نـدارد (و دفع آن را لازم نمی‌شـمارد)، ازاین‌رو عقل امر شارع را به تسلیم خود (در اثر جرم و یا جنایت) جهت

ص: ۹۴

اجرای حدود و یا قصاص و به خطر انداختن خود در هنگام جهاد و وادار کردن (او) بر کشتن دیگری و یا بر ارتداد را انکار نمی‌کند و زشت نمی‌شمارد.

در این صورت که جایز است شارع مقدّس ضرر دنیوی مقطوع (و یا مظنون ...) را به دلیل مصلحتی (اخرویه و مهم‌تر از آن) مباح نماید، پس مباح دانستن شارع ضرر مشکوک را به دلیل مصلحت آزاد بودن بندگان و یا مصالحی غیر از آن بالاولی جایز است (بدین خاطر فرموده: کل شیء لک حلال).

اشکال چهارم

اگر فرض کنیم اقامه شدن یک اماره غیر معتبره را (مثل خبر واحد در موضوعات و یا خبر ضعیفی ...) بر حرمت (مثلا شرب تتن و یا شرب فلان ظرف) پس گمان ضرر می‌رود که در نتیجه دفع آن (ضرر مظنون و نه حرمتش) واجب می‌شود، (چرا که اماره غیر معتبره در مورد حرمت حجّت نیست) در صورتی که اجماع مرکب بر عدم تفاوت میان شک و ظنّ غیر معتبر وجود دارد.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور

ظنّ به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر نیست.

اما (اینکه مستلزم ضرر) اخروی نیست، چون فرض این است که حرمت بیان نشده (زیرا ظنّ غیر معتبر بیان نیست)، پس عقاب بلابیان قبیح است. و اما (اینکه مستلزم ضرر) دنیوی است چون‌که حرمت ملازمتی با ضرر دنیوی ندارد، بلکه قطع به حرمت یک (چیز) نیز ملازم با ضرر آن چیز نیست چرا که احتمال دارد مفسده در اموری باشد که تعلّق به امور اخروی دارند.

و اگر حصول ظن (اماره غیر معتبره) به ضرر دنیوی فرض شود چاره‌ای نیست جز التزام و گردن نهادن به حرمت آن مثل سایر امور دنیوی از جمله حرکات و سکنات که مظنون الضرر هستند.

(تشریح المسائل)

* مراد از ظن معتبر چیست؟

رسیدن خبر از جانب مخبر عادل و یا موثق است فی‌المثل اگر عادلی خبر دهد که مثلا شرب تتن حرام است:

اولا: این خبر موجب ظن معتبر به حرمت تتن است.

ثانیا: چون خبر عادل حجت است ظن معتبر نیز حجت است چه این ظن، ظن به حکم (یعنی حرمت) باشد و چه ظن به اثر (یعنی ظن به ضرر) مثل تتن که برای انسان ضرر دارد.

ص: ۹۵

* مراد از ظن غیر معتبر چیست؟

همان خبر ضعیف و یا رسیده از فرد غیر عادل و غیر موثق است که فی المثل به ما بگوید شرب تتن حرام است.

* چرا به چنین اماره‌ای غیر معتبر گفته می‌شود؟

زیرا قادر بر اثبات حرمت مورد ادعایش مثلا در شرب تتن نیست.

* نکته مورد نظر در اماره غیر معتبره چیست؟

در اینجاست که در اثبات ضرر معتبر است، زیرا که عقل در باب دفع ضرر تفاوتی میان قطع به ضرر و یا ظنّ به ضرر قائل نیست. به عبارت دیگر اگر از طریق حدیثی ضعیف، ظن به حرمت و ظنّ به ضرر پیدا کردید ظن به حرمت فاقد حجیّت است و لکن ظنّ به ضرر حجّت می‌باشد.

* انّما الکلام در چیست؟

این است که اگر ما ظنّ به ضرر نداشتیم و تنها احتمال ضرر دادیم فی المثل شک کردیم که شاید شرب تتن حرام باشد و شاید ضرر، ظن به حرمت هیچ، ولی همان‌طور که دفع ضرر مظنون واجب است دفع ضرر محتمل هم واجب است.

* اصول عملیه از جهت محل جریان بطور کلی بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- اصول موضوعیّه، یعنی اصل‌هایی که در رتبه قبل از حکم در نفس موضوع حکم جاری می‌شوند.

۲- اصول حکمیه، یعنی اصولی که پس از تکمیل موضوع حکم در هنگامه شک در نفس الحکم الشرعی جاری می‌شوند.

* اصول موضوعیّه خود بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم: ۱- اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی بدین معنا که نتیجه اصل موضوعی فی‌المثل حرمت و یا نجاست است لکن اصل حکمی نتیجه‌اش حلیّت و یا طهارت است و یا بالعکس. ۲- اصل موضوعی موافق با اصل حکمی بدین معنا که نتیجه هر دو یکی است فی المثل طهارت و یا حلیّت است.

* اصول حکمیّه بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم: ۱- اصول حکمیه‌ای که در رابطه با شک، در احکام شرعیّه فرعیه کلیه الهیه جاری می‌شوند مثل اصول جاریه در شبهات حکمیه.

۲- اصول حکمیه‌ای که در رابطه با شک در احکام شرعیه فرعیه جزئیه جاری می‌شوند مثل اصل‌های جاری‌شونده در شبهات موضوعیّه.

ص: ۹۶

* کدامیک از اصول موضوعیه و حکمیّه از نظر رتبه بر دیگری تقدّم دارند؟

عند المحققین اصول موضوعیّه که در موضوع الحکم جاری می‌شوند از حیث رتبه بر اصول حکمیّه که در نفس الحکم جاری می‌شوند تقدّم دارند و لذا تا زمانی که اصل موضوعی در میان باشد نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد، خواه اصل موضوعی هم نتیجه با اصل حکمی باشد و یا نباشد.

به عبارت دیگر، اصول موضوعیّه وارد بر اصول حکمیه‌اند، چرا؟

زیرا که:

۱- موضوع نسبت به حکم به منزله علّت نسبت به معلول و یا سبب نسبت به مسبب است.

۲- بلاشک علت از نظر رتبه بر معلول مقدّم و تخلّف معلول از علّت تامه محال است.

پس: موضوع از نظر رتبه بر حکم مقدم است.

به عبارت دیگر ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له. بنابراین: ابتدا باید موضوع الحکم تثبیت گردد و سپس حکمی برای آن اثبات شود. حال، اگر در مرتبه موضوع اصلی از اصول عملیّه جاری شد و موضوع را نابود گردد دیگر نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد، چرا که سالبه به انتفاء موضوع است.

* مسئله فوق در چه صورتی است؟

در صورتی است که اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی باشد.

* آیا اگر اصل موضوعی هم‌نتیجه با اصل حکمی باشد می‌توان اصل حکمیّه جاری نمود؟

خیر، چرا که تحصیل حاصل است و آن محال است.

* خلاصه مطلب چیست؟

این است که اصل موضوعی به منزله اصل سببی است و اصل حکمی به منزله اصل مسبّبی است و مادامی که اصل سببی باشد نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد.

* تذکیه‌ای که موجب طهارت و حلیّت است به چه معناست؟

۱- بر مبنای جناب آخوند عبارت است از امور خمسه یعنی فری الأوداج الاربعهٔ، بالحدید، علی القبلهٔ، مع التسمیهٔ، مع کون المذکّی مسلما، باضافهٔ قابلیّت ذاتیه محل برای تذکیه. مراد ایشان این است که:

تذکیه یک حقیقت بسیطه‌ای است که از مجموع این پنج امر به اضافه قابلیت محل حاصل می گردد.

۲- بر مبنای میرزای نائینی عبارتست از:

حقیقت مرکبه از پنج امر مذکور و اما قابلیّت محل امری است خارج از حقیقت تذکیه و جنبه شرطیت دارد، چرا که اگر قابلیت باشد آن امور خمسهٔ در طهارت و حلیّت تأثیر خواهند گذاشت و الّا فلا.

* حال اگر در قابلیّت حیوانی برای تذکیه شک کردیم با توجه به دو مبنای فوق چه باید بکنیم؟

ص: ۹۷

۱- بر مبنای آخونـد اصالـهٔ عدم التذکیهٔ جاری می‌کنیم، زیرا این حیوان در زمان حیات مذکّی نبوده و پس از حیات است که شک می‌کنیم در تذکیه لذا استصحاب می‌کنیم عدم را تا زمان خروج روح و ذبح مذبح.

۲- بر مبنای جناب میرزا عـدم التذکیـهٔ جاری نمی‌شود، چرا که قابلیت حیوان برای تـذکیه حالت سابقه نـدارد نه وجودا نه عدما پس جای استصحاب نیست. بلکه مرجع، عند الشک در قابلیّت آن، به اصالهٔ الطهارهٔ و الحلیّه است.

* حاصل مطلب در (لکن الانصاف الزام العقل بدفع الضرر المشکوک فیه ...) چیست؟

این است که عقـل دفع ضـرر مشـکوک را نیز واجب می‌دانـد چرا که میـان موارد قطع به ضـرر دنیوی بـا ظنّ و یا شک در آن فرقی نمی‌گذارد.

* دلیل شیخ بر این مدّعی چیست؟

این است که اگر مـایعی در برابر شـما باشـد که احتمـال دهیـد سم باشـد لکن نه احتمال راجـح، بلکه متساوی الطرفین بالوجـدان به احتمال مزبور ترتیب اثر نمی‌دهید؟ چرا کاملا توجّه کرده و از آن مایع محتمل السمیّهٔ پرهیز می‌کنید.

* پس مراد از (لکن حکم العقل بوجوب دفع الضرر المتیقّن ...) چیست؟

این است که سخن ما در و الانصاف کلیّت ندارد.

* بیان مطلب فوق چیست؟

این است که ضـرر را از دو جهت می‌توان مورد ملاحظه قرار داد: ۱- ضرر بما هو ضرر؛ ۲- ضرر در کنار مصالح مهم‌تر. حال آنجا که عقل می‌گوید: دفع ضـرر دنیوی مقطوع و یا محتمل واجب است به لحاظ جهت اوّل یعنی ضـرر بما هو ضـرر است و نه به لحاظ ضرر در کنار مصالح مهم‌تر.

* چرا جهت دوم مورد ملاحظه عقل نیست؟

زیرا عقل در این جهت حکم بالاستقلال به وجوب دفع ندارد.

* پس اگر شارع امر کند که تسلیم شو تا حد الهی جاری شود منظورش چیست؟

ضرر دنیوی است، لکن چون موجب نجـات از عقـاب اخروی است عقل منکر آن نشـده و تقبیـح نمی‌کنـد همان‌طور که در جهاد و قصاص چنین است.

* حاصل این بحث چیست؟

این است که گاهی شارع مقدّس و عقل به خاطر مصالحی مهم‌تر، دفع ضرر مقطوع دنیوی را نیز مباح می‌نمایند تا چه رسد به تجویز ضرر محتمل دنیوی آن‌هم به خاطر مصلحت تسهیل. در نتیجه دلیلی بر وجوب دفع مطلق ضرر دنیوی در دست نیست.

ص: ۹۸

* حاصل مطلب در (اذا فرضنا قیام امارهٔ غیر معتبرهٔ ...) چیست؟

بیان اشکالی دیگر است مبنی بر اینکه شما گفتید:

ظن به ضرر دنیوی قائم مقام قطع به ضرر است. (صغری)

دفع ضرر مقطوع عقلا و شرعا واجب است. (کبری)

پس: دفع ضرر مظنون نیز واجب است. (نتیجه)

و ما می‌گوئیم:

۱- اگر اماره معتبره‌ای دلالت کند بر حرمت، ظن به حرمت پیدا شده و لازم الاجتناب است.

۲- ظن به حرمت ظن به ضرر و خطر است.

پس: همان گونه که شما هم گفتید: دفع ضرر مظنون واجب است.

حال:

۱- اگر اماره غیر معتبره‌ای دلالت بر حرمت کند، مثلا فاسقی بگوید که فلان امر در اسلام حرام است، اگرچه فاقد ارزش است و لکن ظن و گمان به حرمت حاصل می‌شود.

۲- ظنّ به حرمت، ظنّ به ضرر است و واجب الدفع.

۳- بالاجماع میان شک و ظنّ غیر معتبر تفاوتی نیست.

پس: اگر دفع ظنّ غیر معتبر واجب باشد، شک به ضرر نیز باید واجب الدفع باشد.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که ظن به حرمت آنهم ظنّ غیر معتبر مستلزم ظنّ به ضرر نمی‌باشد چه دنیوی چه اخروی.

* چرا شیخ می‌فرماید: ظنّ به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر اخروی و عقوبت نیست؟

زیرا فرض این است که بیانی از جانب شارع نرسیده و آن‌هم که رسیده حجّت نیست. بنابراین قانون عقلی یعنی قبح عقاب بلابیان حاکم است.

* چرا از نظر ایشان ظن به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر دنیوی نیست؟

۱- زیرا چه‌بسا مفسده حرمت منحصر باشد در مفسده و عقوبت اخرویه در نتیجه ظن به حرمت موجب ظن به ضرر دنیویه نیست بلکه گاهی قطع به حرمت هم مستلزم ظنّ به ضرر دنیوی نمی‌باشد چرا که مسئله تعبدی صرف و دارای ضرر اخروی است.

۲- سلّمنا که ظنّ به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر دنیوی باشد ما ملتزم به حرمت آن می‌شویم چنانکه ملتزم شدیم به حرمت سفر با ظنّ به ضرر.

ص: ۹۹

متن:

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن محل الكلام فی الشبهة الموضوعية المحكومة بالإباحة ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعی يقضی بالحرمة، فمثل المرأة المردّدة بين الزوجة و الأجنبية خارج عن محل الكلام، لأن أصالة عدم علاقة الزوجية- المقتضية للحرمة- بل استصحاب الحرمة، حاكمة على أصالة الإباحة.

و نحوها: المال المردّد بين مال نفسه و ملك الغير مع سبق ملك الغير له، و أمّا مع عدم سبق ملك أحد عليه، فلا ينبغی الإشكال فی عدم ترتب أحكام ملكه عليه: من جواز بيعه و نحوه ممّا يعتبر فيه تحقق الماليّة.

و أمّا إباحة التصرّفات الغير المترتّبة فی الأدلّة على ماله و ملكه، فيمكن القول بها، للأصل. و يمكن عدمه، لأن الحليّة فی الأملاک لا بدّ لها من سبب محلّل، بالاستقراء، و لقوله عليه السّلام: «لا يحلّ مال إلّا من حيث أحلّه اللّه»(۱).

و مبنی الوجهين: أنّ إباحة التصرّف هی المحتاجة إلى السبب، فيحرم مع عدمه و لو بالأصل. و أن حرمة التصرف محمولة فی الأدلّة على ملك الغير، فمع عدم تملك الغير- و لو بالأصل- ينتفی الحرمة.

و من قبيل ما لا يجری فيه أصالة الاباحة: اللحم المردّد بين المذكّى و الميتة، فإن أصالة عدم التذكية- المقتضية للحرمة و النجاسة- حاكمة على أصالتی الإباحة و الطهارة.

و ربّما يتخيل خلاف ذلک: تارة لعدم حجيّة استصحاب عدم التذكية(۲)، و أخرى لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، و الحرمة و النجاسة من أحكام الميتة(۳).

و الأول مبنیّ على عدم حجيّة الاستصحاب و لو فی الأمور العدميّة.

و الثانی مدفوع:

أوّلا: بأنّه يكفی فی الحكم بالحرمة عدم التذكية و لو بالأصل، و لا يتوقّف على ثبوت الموت حتّى ينتفی بانتفائه و لو بحكم الأصل، و الدليل عليه: استثناء (ما ذَكَّيْتُمْ) من قوله (وَ ما أَكَلَ السَّبُعُ)(۴)، فلم يبح الشّارع إلا ما ذكّی، و إناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم اللّه عليه و غيره من

۱- الوسائل، ج ۶، ص ۳۷۵، الباب ۳ من أبواب الأنفال، الحديث ۲.

۲- هذا الوجه للسيّد العاملی فی المدارک، ج ۲، ص ۳۸۷.

۳- هذا الوجه للسيّد الصدر فی شرح الوافية(مخطوط)، ص ۳۶۵.

۴- المائدة/ ۳.

ص: ۱۰۰

الأمور الوجوديّة المعتبرة فى التذكية، فإذا انتفى بعضها- و لو بحكم الأصل- انتفت الإباحة.

و ثانيا: أن الميتة عبارة عن غير المذكّى، إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كلّ زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهى ميتة شرعا. و تمام الكلام فى الفقه.

ترجمه:

توجه و آگاهی به چند مسئله:

[تنبیهات]

تنبیه اول

اشاره

اینکه محل سخن (ما) در شبهه موضوعیّه که حکم شد در آن به اصالهٔ الاباحه در جائی است که در آنجا یک اصل موضوعی (و یا یک اصل حکمی) که ایجاب کند حرمت را وجود نداشته باشد (فی المثل شک دارم که این ظرف پاک است و یا نجس که می‌گوئیم: ان‌شاءالله پاک است). پس مثل زنی که مردّد است میان زوجه بودن و زوجه نبودن از محل بحث ما خارج است (و جای جریان اصل برائت نیست) به دلیل (استصحاب) اصالهٔ عدم علقه زوجیت که ایجاب‌کننده حرمت است و بلکه به دلیل استصحاب حرمت (که مثلا زمانی این زن بر او حرام بود) که حکومت (سببی و مسبّبی) دارد بر اصالهٔ الاباحهٔ.

و مثل آن زن، مالی است که (شخص) مردّد است میان اینکه مال خودش است و یا ملک غیر، در صورتی که قبلا ملک دیگری بوده (یعنی حالت سابقه دارد) که در اینجا نیز استصحاب می‌کنید عدم ملکیّت را و دیگر اصالهٔ البراءهٔ جاری نمی‌شود.

و اما در صورت عدم حالت سابقه (برای آن)، بر ترتب نیافتن احکام ملکیّت برآن اشکالی وجود ندارد از قبیل جواز فروش و امثال آن (از وقف، هبه و ...) یعنی از جمله آثاری که تحقّق ملکیّت در آن شرط و معتبر است.

اباحه تصرفات در اموری که مقید به ملکیّت نیستند

و امّا اباحه تصرفاتی که مال بودن و ملکیتش در ادلّه شرعیّه شرط نیست (مثل خوردنی‌ها) پس امکان دارد این قول (اباحه در تصرف) در آنها به دلیل اصل برائت چنانکه ممکن است (در برخی دیگر) عدم جریان آن (یعنی اصل برائت)، چرا که حلیّت در اموال و لو خوردنی‌ها ناگزیر از سبب محلّل است (چه این سبب هدیه باشد یا که حق المارّه و یا ...) به دلیل استقراء و تفحّص و به دلیل این سخن معصوم که فرموده: مالی حلال نمی‌شود مگر از یک جهتی که خدا آن را حلال کرده است.

ص: ۱۰۱

مبنای دو وجه مذکور

اساس این دو وجه (که آیا می‌توان تصرفات دیگر را انجام داد یا نه؟) این است که:

۱- آیا اباحه تصرف (و حلیّت) نیازمند به سبب (محلّل) است، تا با نبود آن چنین تصرفی حرام باشد و لو بالاصل (فی المثل شک داریم که در فلان غذا مسبب محلّل محقق شده یا نه؟ که اصل عدم تحقّق جاری می‌شود).

۲- و یا اینکه حرمت تصرف در ادلّه حمل شده است بر ملک غیر، و به عبارت دیگر: (آیا حلیّت تصرف سبب محلّل می‌خواهد یعنی سبب محلل در آن شرط است یا اینکه نه، بلکه ملک الغیر بودن مانع است که در این صورت نمی‌توانیم اصل برائت جاری کنیم چون‌که سبب محلل محرز نیست).

پس با جریان عدم ملکیت غیر و لو بالاصل (که الاصل عدم المانع) حرمت منتفی می‌شود.

حکم شیء مردّد میان مذکّی و میته

و از قبیل اموری که اصالهٔ الاباحه (به دلیل اصل سببی) در آن جاری نمی‌شود، لحمی است که مردّد است میان مذکّی بودن و میته بودن (در حالی که اماره‌ای بر حلیّت آن وجود نداشته باشد).

پس (در اینجا استصحاب) اصالهٔ عدم تذکیه که نتیجه‌اش حرمت است و نجاست، حاکم است بر اصالهٔ الاباحهٔ و الطهارهٔ و چه‌بسا خلاف آن (مطلب فوق)، مورد خیال واقع شود.

۱- گاهی به دلیل عدم حجیّت استصحاب عدم تذکیه.

۲- و گاهی دیگر به دلیل تعارض اصالهٔ عدم تذکیه با اصالهٔ عدم الموت. (چرا که اصل عدم تذکیه، مردار است و اصل عدم مردار بودن مذکّی است که تعارضا و در نتیجه تساقطا) و حرمت و نجاست از احکام مردار بودن است نه از احکام تذکیه تنها (و اصل عدم مردار است).

پاسخ شیخ به بند اوّل تخیل مزبور

این است که این بند مبنی است بر (قول) به عدم حجیّت استصحاب حتی در استصحابات عدمیّه (و حال آنکه خدشه‌کنندگان در استصحابات وجودیه بر استصحابات عدمیّه اتفاق‌نظر دارند و این اصل عدمی است و حجّت می‌باشد).

پاسخ شیخ به بند دوم تخیل مزبور

این است که:

ص: ۱۰۲

اوّلاـ عدم تذکیه و لو بالاصل (نه بالوجدان) در حکم به حرمت و یا نجس بودن کفایت می‌کند و (حرمت و نجاست) متوقف بر ثبوت میته و مردار بودن نیست تا اینکه حرمت به سبب انتفاء مردار بودن از میان برود و لو بالاصل (عدم الموت، یعنی اصل این است که مردار نشده پس حرام هم نیست)، بلکه (عدم الاذن هم در حرام بودن یک امر کافی است).

دلیل شیخ بر مدّعای مزبور

دلیل بر این مطلب (که موضوع حرمت و نجاست مجرد عدم تذکیه است و نه مردار بودن) استثناء (ما ذَکَّیْتُمْ) است (توسط حب تعالی) در این فرموده‌اش که و آنچه که درنده‌ای (پس از شکار) از آن خورده است، شارع آن را مباح ندانسته مگر اینکه (قبل از مردن توسط شما) تذکیه شده است (پس آنچه تذکیه نشده است حرام است) و معیار اباحه اکل (از نظر شارع) بردن نام خدا هنگام ذبح است و غیر از این آیه، دیگر آیات وجودیه است که در تذکیه معتبر شده است. پس اگر برخی از این امور وجودیه (همچون قبله و بسم اللّه و ...) منتفی شود و لو بالاصل منتفی می‌شود اباحه.

ثانیا: میته همان لم یذکّی (یعنی همان امر عدمی) است، چرا که مرد از منحصر نیست به حیوانی که انفهٔ افتاده و مرده است، بلکه خروج (جان) هر حیوانی به هر شکلی که باشد در صورتی که یکی از شروط تذکیه در آن منتفی شود شرعا میته است.

(تشریح المسائل)

* با ذکر مثال بفرمائید مراد از اصول موضوعیّه چیست؟

این است که اگر شما در برخورد با زنی (فی المثل) شک کنید که زوجه شما شده است یا نه؟ در اینجا باید گفت: الاصل عدم تحقّق زوجیّه، که این یک اصل موضوعی است. حال:

۱- وقتی علقه زوجیت محقق نشده باشد، چنین زنی اجنبیه است.

۲- زن اجنبیه بر شما حرام است.

پس: این زن مشکوک بر شما حرام است و نمی‌توانید اصل حکمی اصالهٔ الحلیّهٔ جاری کنید.

* آیا در چنین مواردی نمی‌توان اصل حکمی جاری نمود؟

چرا همان‌طور که اصل موضوعی را جاری کردیم به طریق دیگری می‌توانیم اصل حکمی را جاری کنیم. فی المثل یک وقتی فلان زن بر تو حرام بود، حال شک می‌کنی که آیا اکنون بر تو حلال شده یا نه؟

استصحاب حرمت جاری می‌کنی. پس در جریان اصل موضوعی، استصحاب عدم زوجیت را جاری کردید و در جریان اصل حکمی استصحاب حرمت را.

ص: ۱۰۳

* حاصل مطلب در تنبیه اول شبهه موضوعیه چیست؟

این است که اصالة الاباحه در یک موضوع خارجی جزئی وقتی جاری می‌شود که در آنجا و در رتبه قبل از آن یک اصل موضوعی و یا حکمی که اقتضای حرمت کند و حاکم بر این اصل (اباحه) وجود نداشته باشد، و الّا با وجود اصل سببی نوبت به اصل مسبّبی نمی‌رسد چرا که موضوع ندارد.

فی المثل در حالی که آمیزش با زوجه از نظر اسلام قطعا حلال و با اجنبیه بدون نکاح شرعی قطعا حرام است، اگر شخصی برخورد کند با زنی که: مردّد است که زوجه اوست و یا اجنبیه؟ و در نتیجه شک کند که آیا آمیزش با او حلال است یا حرام؟ نمی‌تواند اصالة الاباحه را جاری کند.

* چرا اصالة الاباحه در اینجا جاری نمی‌شود؟

زیرا شک در حلیّت و حرمت مسبّب از این شک است که آیا علقه زوجیت میان این زن و خود (شاک) منعقد شده است یا نه؟ لذا استصحاب می‌کند عدم علقه زوجیت را و در نتیجه حکم به حرمت آمیزش می‌کند پس نه تنها اصل موضوعی حاکم است، بلکه اصل حکمی و استصحاب حرمت هم حاکم است.

* چرا استصحاب حرمت در اینجا حاکم است؟

زیرا این زن یک زمانی قطعا بر این مرد حرام بوده و اکنون شک دارد که آیا آن حرمت سابق در اثر عقد نکاح رفته و حلیّت آمده است یا نه؟

لذا استصحاب می‌کند بقاء و همان حرمت سابقه را و دیگر نوبت به اصالة الاباحه نمی‌رسد.

* در تبیین مطلب فوق یعنی شبهه موضوعیه‌ای که اصل موضوعی مخالف در رتبه سابقه وجود دارد یک مثال دیگر بزنید؟

۱- حیوانی که مذکّی باشد شرعا طاهر و حلال است.

۲- حیوان میته شرعا نجس و حرام است.

۳- گوشتی در وسط بیابان افتاده و ما شک می‌کنیم که آیا مذکّی است یا میته در نتیجه شک می‌کنیم که طاهر و حلال است یا نه؟ در چنین جایی اصالة الحلیّة و الطهارة جاری نمی‌شود.

* چرا؟

زیرا اصالة عدم التذکیة در رتبه سابقه جاری شده و حکم به نجاست و حرمت آن می‌شود و لذا نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد.

* پس مراد از (و امّا مع عدم سبق ملک احد علیه فلا ینبغی الاشکال ...) چیست؟

ذکر مثال دیگری است که اصل موضوعی در آن وجود داشته و اصل حکمی یعنی اصالة الاباحه در آن جاری نمی‌شود فی المثل:

ص: ۱۰۴

۱- مالی که ملك خود انسان است قطعا از نظر اسلام تصرف در آن جایز است.

۲- مالی که ملك غیر است قطعا بدون احراز رضایت مالکش تصرف در آن حرام است.

۳- در خارج به مالی برخورد کرده‌ایم که نمی‌دانیم مال خودمان است و یا مال دیگری.

۴- به دنبال تردید فوق شك می‌کنیم که آیا تصرف در آن حلال است یا حرام؟

در اینجا چهار صورت متصوّر است:

۱- اگر یقین دارم که این ملك از اول ملك خودم بوده نه اینکه به سبب بیع یا هبه از دیگری به من منتقل شده باشد.

در چنین موردی تصرف مباح است چرا که مورد تردید نیست.

۲- و اگر یقین دارم که این مال ملك غیر است و قطعا به من منتقل نشده، در چنین موردی تصرف من بدون رضایت مالك آن جایز نیست.

۳- و اگر یقین دارم که مال مزبور روزگاری ملك غیر بوده لکن اکنون شك دارم که به من منتقل شده است یا نه و به دنبال این شك، دوباره شك می‌کنم که آیا این مال حلال است یا نه؟ در اینجا نیز جای اصالهٔ الاباحهٔ نیست، بلکه:

۱- جای استصحاب عدم انتقال و یا به عبارت دیگر جای استصحاب بقاء بر ملك مالك اصلی است که خود اصل موضوعی است و نوبت به جریان اصل حکمی و یا اصالهٔ الاباحهٔ نمی‌دهد.

۲- و یا جای استصحاب حرمت تصرّف است که باز هم نوبت به اصالهٔ الاباحه نمی‌رسد که این فرض مورد بحث ماست.

۴- و اگر اصلا نمی‌دانم که آیا مال مزبور از اوّل ملك من بوده و یا مال غیر و در نتیجه نمی‌دانم که آیا تصرّف در آن حلال است یا نه؟ باید قائل به تفصیل شوم مبنی بر اینکه:

۱- برخی از تصرّفات در لسان دلیل متوقف شده بر ملکیّت بدین معنا که تا شخص متصرّف، مالك یك ملك نباشد، حق تصرّفات مزبور (همچون بیع و ...) را نسبت به آن ملك ندارد چرا که در حدیث آمده:

لا بیع الّا فی ملك و عتق و ...

۲- و برخی از تصرّف در لسان دلیل متوقف بر احراز رضایت مالك اصلی و یا اذن مالکی و یا اذن شارعی مثل تصرّف دو دوست در وسائل یکدیگر با احراز اذن فحوائی. و مثل رضایت میزبان به تصرّف میهمان در طعام و مثل اذن شارع به استفاده رهگذران از میوه‌های ممرور بها.

* آیا در بخش اوّل از تفصیل مذکور اصالهٔ الاباحه جاری می‌شود؟

خیر بخش اوّل از تصرّفات جای جریان اصالهٔ الاباحه نیست چرا که اصل عدم تحقّق ملکیّت یك

ص: ۱۰۵

اصل موضوعی است و این اصل موضوعی مقدم بر اصل حکمی اصالهٔ الاباحه است در نتیجه اگر چنین تصرّفی صورت بگیرد حرام است.

* آیا در بخش دوم از تصرّفات اصل اباحه جاری می‌شود؟

۱- اگر به لحاظ اینکه در اینجا اصل موضوعی در رتبه قبل وجود ندارد، اصالهٔ الاباحه جاری شده و چنین تصرّفاتی جایز است.

۲- و اگر به لحاظ این باشد که در شرع مقدّس مالکیت انسان نسبت به چیزی دارای علل و اسباب خاصی است، پس حلیّت تصرّف هم دارای اسباب محلّله است مثل اذن مالک، اذن شارع و ...، اصالهٔ الاباحه جاری نشده و چنین تصرّفاتی جایز نیست.

* کدام فرض در ما نحن فیه مورد نظر است؟

این فرض که:

۱- سایر اسباب منتفی است.

۲- ملکیّت هم با اصل عدم نفی می‌شود.

پس سببی برای حلیّت تصرّف وجود ندارد تا که حلال باشد.

* اگر از شیخ پرسیده شود چرا می‌گوئید حلیّت تصرف نیز دارای اسباب خاصی است چه پاسخی می‌دهد؟

می‌فرماید: ۱- به دلیل استقراء؛ ۲- وجود نصّ.

۱- یعنی با جستجو در ابواب مختلفه فقه به این نتیجه رسیده‌ایم که هرکجا حلیّت هست سبب خاص هم دارد.

۲- و در حدیث آمده است که: «لا یحلّ مال الّا من حیث أحلّه اللّه».

در نتیجه حلیّت تصرّف دارای سبب خاصّ است.

* مراد از (و مبنی الوجهین انّ إباحهٔ التصرف ... و انّ حرمهٔ التصرف ...) چیست؟

این است که دو وجه مذکور راجع به تصرّفات غیر متوقّفه بر ملکیّت مبتنی بر دو مبنی است:

۱- اصالهٔ الحظر

یعنی اگر کسی قائل شود به اینکه اباحه تصرّف در یک مال نیازمند سبب محلّل است بدون تردید با نبود سبب حرمت می‌آید (اعم از اینکه عدم چنین سببی را بالوجدان احراز کنیم یا به وسیله اصل عدم آن سبب).

۲- اصالهٔ الاباحه فی الاشیاء

ص: ۱۰۶

یعنی اگر کسی وجود این اسباب را علّت حلیّت اباحه تصرف نداند و بگوید:

۱- حلیّت مقتضی اصل اوّلی است.

۲- مقتضی موجود است.

۳- ملکیّت دیگری مانع از حلیّت در تصرّف است.

۴- در چنین موردی شک می‌کنیم که مانع مزبور وجود دارد یا نه؟

با اصل عدم المانع وجود چنین مانعی را رفع می‌کنیم حال:

همان‌طور که اگر عدم المانع الوجدان محرز بود تصرّف حلال بود، اگر با اصل نیز این عدم المانع محرز شود، حرمت رفع و حلیّت در تصرّف می‌آید.

* مراد از (و من قبیل ما یجری فیه اصالهٔ الاباحهٔ اللحم المردّد ...) چیست؟

ذکر مثالی است برای موردی که اصل موضوعی در آنجا وجود دارد و نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد و لذا می‌گوید:

۱- گوسفند مذکّی از نظر اسلام هم پاک است هم حلال.

۲- گوسفند میته از نظر اسلام هم نجس است و هم حرام.

۳- در خارج به گوشتی برخورد کرده‌ایم که شک داریم مذکّی است یا میته؟

۴- به دنبال شک مذکور شک می‌کنیم که آیا خوردن آن حلال است یا حرام؟ پاک است یا نجس؟ در اینجا نمی‌توان گفت:

۱- شک در حلیّت و حرمت به حکم کلّ شیء حلال درست نیست و لذا اصالهٔ الاباحهٔ جاری می‌کنیم.

۲- و شک در طهارت و نجاست به حکم کلّ شیء طاهر صحیح نیست و لذا اصالهٔ الطهاره جاری می‌کنیم.

به عبارت دیگر جای جریان اصول حکمیه نیست، چرا که شک ما در حلیت و طهارت مسبّب از شک در مذکّی و یا میته بودن است که در رتبه قبل اصالهٔ عدم التذکیهٔ جاری شده حکم به حرمت و نجاست آن می‌کنیم یعنی اصل موضوعی داشته و دیگر نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد.

* پس مراد از (و ربّما یتخیل خلاف ذلک، ...) چیست؟

اشاره شیخ به نظر صاحب مدارک و جناب سید صدر شارح وافیه است که برخلاف نظر شیخ در مثال قبلی نظر داده‌اند مبنی بر اینکه:

در این مثال، استصحاب موضوع عدم تذکیه جاری نمی‌شود و لذا نوبت به اصل حکمی اباحه و طهارت می‌رسد.

ص: ۱۰۷

* منظور از (تارة لعدم حجیّة استصحاب عدم التذکیة ...) چیست؟

تصریح صاحب مدارک است به اینکه: استصحاب مطلقا حجت نیست حتی در امور عدمیّه که ما نحن فیه (مثال مورد نظر) چنین است. در نتیجه استصحاب به‌عنوان یک اصل موضوعی جاری نشده و جای اصل حکمی اباحه و طهارت است.

* منظور از (و اخری لمعارضة أصالة عدم التذکیة بأصالة عدم الموت ...) چیست؟

بیان جناب سید صدر است در جریان اصل حکمی در مثال مذکور مبنی بر اینکه: همان‌طور که مذکّی بودن موضوع طهارت و حلیّت است که در این مثال مشکوک است. همان‌طور هم میته بودن موضوع حرمت و نجاست است که در این مثال مشکوک است. حال: استصحاب عدم تذکیه که در بند اول جاری می‌شود با استصحاب عدم میتویّت که در بند دوم قابل جریان است تعارض کرده و در نتیجه تساقط می‌کنند و لذا نوبت به اصل حکمی می‌رسد.

* مراد از (و الأوّل مبنیّ علی عدم حجیّة الاستصحاب ...) چیست؟

این است که بیان صاحب مدارک مبتنی بر عدم حجیّت استصحاب است به‌طور مطلق چه در امور وجودی و چه در امور عدمی. لکن نه تنها جز ایشان کسی قائل به چنین قولی نشده، بلکه بالاجماع استصحابات عدمیّه، حجّت هستند. پس اصل موضوعی وجود دارد و دیگر نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد.

* مراد از (و الثانی مدفوع ...) چیست؟

پاسخ شیخ به کلام سید صدر است مبنی بر اینکه:

۱- به فرض که هریک از میته و مذکّی دو امر وجودی و در نتیجه متضاد باشند. لکن:

۱- برای اثبات حلیّت و طهارت مذکّی بودن باید احراز شود و عند الشک اصل عدم جاری می‌شود.

۲- برای اثبات حرمت احراز میته بودن لازم نمی‌باشد تا اینکه شما در آنجا نیز اصل جاری کنید، بلکه عدم التذکیة برای حکم به حرمت و نجاست عدم التذکیة کافی است.

پس عند الشک در میته بودن اصل جاری نمی‌شود تا با اصل اباحه تعارض کند.

* مراد از (و الدلیل علیه استثناء (ما ذَکَّیْتُمْ) ...) چیست؟

دلیل شیخ است بر عبارت (و لا یتوقف علی ثبوت الموت حتّی ینتفی بانتفائه و لو بحکم الاصل) که در این دلیل می‌فرماید:

اولا: خدای تعالی فرموده است: (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَ الدَّمُ ... وَ ما أَکَلَ السَّبُعُ إِلَّا ما ذَکَّیْتُمْ).(۱)

۱- مائده/ ۳.

ص: ۱۰۸

و (حرام است) آنچه (حلال گوشتی را که) درنده‌ای (شکار کرده) و مشغول خوردن آن است مگر (قبل از مردنش) آن را به وسیله سر بریدن تذکیه کنید.

حال: منطوق آیه شریفه این است که اگر چنین حلال گوشتی را منحصرا تذکیه کنید حلال است و مفهومش این است که اگر آن را تذکیه نکنید حرام است.

پس همین عدم تذکیه برای حرمت آن کافی بوده و احراز میتویّت لازم نیست.

۲- و نیز خدای تعالی می‌فرماید:

۱- (فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ)(۱).

۲- (وَ ما لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ)(۲).

منطوق آیات شریفه این است که حیوانی که با شرائط معتبره از قبیل تسمیه و قبله و ... ذبح شود حلال است. مفهوم آن این است که اگر یکی از این شرائط نبود حرمت می‌آید.

پس نتیجه می‌گیریم که عدم تذکیه در حرمت کفایت می‌کند.

ثانیا: سلّمنا که برای حکم به حرمت و نجاست احراز میته بودن آن لازم باشد، لکن باید بدانیم که میته و مذکّی دو عنوان وجودی متضاد نیستند تا عند الشک در هر دو اصل جاری شود. بلکه یکی وجودی و یکی عدمی است یعنی:

۱- مذکّی بودن عنوانی وجودی است و عند الشک اصل در آن جاری می‌شود.

۲- میته بودن عنوان عدمی است یعنی عدم التذکیهٔ و موافق اصل است و لذا در اینجا دیگر جریان اصل عدمی بر معناست و لذا برای حرمت همان اصل عدم تذکیه کافی است.

در نتیجه اگر معنای میته را اعم لحاظ کنیم تعارضی در کار نخواهد بود.

* برای شبهه موضوعیه‌ای که اصل موضوعی موافق در مرتبه سابقه دارد مثال بزنید؟

۱- گوسفند از نظر شرعی بالذات حلال گوشت است.

۲- اگر گوسفند نجاست‌خوار شود (جلّال) بالعرض حرام گوشت می‌شود.

۳- در خارج با گوشتی برخورد می‌کنیم که ذبح شرعی شده است، لکن نمی‌دانیم جلال است تا در نتیجه مذکّی نباشد یا خیر جلال نبوده و تذکیه شده است.

۴- به دنبال شک مزبور شک می‌کنیم که خوردن آن حلال است یا حرام؟

در چنین مواردی استصحاب می‌کنیم بقاء قابلیت تذکیه را و حکم می‌نمائیم به حلیّت و طهارت آن.

۱- انعام/ ۱۱۷.

۲- انعام/ ۱۱۹.

ص: ۱۰۹

نکته: در چنین مواردی اصل موضوعی با اصالهٔ الاباحه (اصل حکمی) یکی بوده و نیازی به اصالهٔ الاباحه نیست.

* برای شبهه موضوعیه‌ای که اصل موضوعی موافق و یا مخالف در مرتبه سابقه ندارد مثال بزنید؟

۱- خمر از نظر شرع قطعا و جزما نجس و حرام است.

۲- سرکه از نظر شرع بالقطع و الجزم پاک و حلال است.

۳- در خارج با مایعی روبروی می‌شویم که نمی‌دانیم خمر است تا حکم خمر برآن بار شود و یا سرکه است تا حکم سرکه برآن بار شود.

در اینجا چون اصل موضوعی عدم خمریت با اصل موضوعی عدم حلیّت تعارض می‌کنند تساقط کرده و نوبت به اصل حکمی رسیده که بلا معارض جاری می‌شود پس اصالهٔ الحلیهٔ و الطهاره جاری می‌کنیم.

(امثله برای شبهه حکمیه)

* برای شبهه حکمیه که اصل موضوعی موافق و یا مخالف در مرتبه قبل از اصل حکمی ندارد مثال بزنید؟

۱- یقین دارم که شرب خمر از نظر اسلام حرام است.

۲- یقین دارم که شرب آب عند الشارع حلال است.

۳- شک دارم که شرب تتن از نظر اسلام حلال است یا حرام است؟

در چنین موردی اصل موضوعی وجود ندارد و نوبت به اصل حکمی (اصالهٔ الاباحهٔ) می‌رسد. مثال دیگر:

۱- حیوانی است که بالیقین قابل تذکیه است کالغنم الشارب لبول الکلب. لکن شک دارم که آیا حلال است یا حرام؟

در چنین مورد نیز به دلیل عدم وجود اصل موضوعی، اصل حکمی (اباحه) جاری می‌شود پس حلال است.

* اگر اشکال شود که با وجود علم به تذکیه حکم به حلیّت قطعی است و جای شک و تردید نیست تا که شما اصالهٔ الحلیّهٔ جاری کنید چه پاسخی می‌دهید؟

می‌گوئیم: حلیّت حتمی و قطعی نیست، چرا که مذکّی بودن اثر شرعی‌اش طهارت است یعنی می‌توان از پوست این حیوان لباس تهیه نمود و یا دست مرطوب به آن زد و ...

به عبارت دیگر طهارت که یک حکم وضعی است با حلیّت که یک حکم تکلیفی است ملازمت ندارند. یعنی بسیاری از حیوانات هستند که ظاهر العین‌اند و قابل تذکیه، لکن حلال‌گوشت نیستند مثل سباع (درندگان).

ص: ۱۱۰

بنابراین جای تردید در حلیّت وجود دارد و می‌توان اصالهٔ الحلیّهٔ جاری نمود.

* برای شبهه حکمیه‌ای که اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی دارد مثال بزنید؟

۱- یقین دارم که گاو و گوسفند و ... از دیدگاه شارع قابلیت برای تذکیه دارند.

۲- و یقین دارم که سگ و خوک و ... شرعا قابل تذکیه نیستند.

۳- ولی شک دارم که حیوانی که فی المثل از سگ و گوسفند متولد شده و مماثل معلوم الحکمی هم در خارج ندارد قابل تذکیه هست یا نه؟

* در اینجا دو نوع شک برای ما حاصل می‌شود:

۱- اینکه آیا چنین حیوانی شرعا قابل تذکیه هست یا نه؟

۲- اینکه آیا چنین حیوانی شرعا حلال است یا نه؟ پاک است یا نه؟

پس در چنین موردی شک در حکم کلّی شرعی داریم و منشأ این شک، شک در قابلیت این حیوان برای تذکیه است که بیان آن به عهده شارع است.

* در اینجا: در چنین موردی:

استصحاب عدم قبول تذکیه جاری کرده و لذا حکم می‌کنیم به نجاست و حرمت این حیوان حال وقتی این اصل موضوعی جاری شد دیگر نوبت به اصول حکمیه از قبیل قاعده طهارت و اصالهٔ الحلیّه نمی‌رسد، چرا که موضوع آنها مذکّی می‌باشد.

* برای شبهه حکمیه‌ای که اصل موضوعی موافق با اصل حکمی (اباحه)، در رتبه سابقه دارد مثال بزنید؟

۱- نسبت به برخی حیوانات مثل گاو و گوسفند یقین دارم که قابل تذکیه‌اند یعنی اگر با شرائط معتبره ذبح شوند مذکّی خواهند بود.

۲- لکن نسبت به گوسفند جلّال و یا غنم موطوئه شک دارم که آیا قابل تذکیه‌اند یا نه؟ باز هم پاک‌اند یا نه؟ باز هم حلال‌اند یا نه؟

در چنین موردی استصحاب می‌کنیم بقاء قابلیت تذکیه را و می‌گوئیم:

پیش از جلّال شدن و یا موطوئه شدن، شرعا قابل تذکیه بود و پس از حلال شدن است که چنین شکی حاصل شده است.

حال وقتی استصحاب بقاء جاری شد حکم به حلیّت و طهارت حتمی است و لذا نوبت به اجرای اصالهٔ الطهاره و یا اصالهٔ الحلیّه نمی‌رسد و جریان آن دو عبث است.

ص: ۱۱۱

متن:

الثانی أن الشیخ الحرّ أورد فی بعض کلماته اعتراضا علی معاشر الأخباریین، و حاصله: أنّه ما الفرق بین الشبهة فی نفس الحکم و بین الشبهة فی طریقه، حیث أوجبتم الاحتیاط فی الأول دون الثانی؟

و أجاب بما لفظه:

أنّ حدّ الشبهة فی الحکم ما اشتبه حکمه الشرعی أعنی الإباحة و التحریم، کمن شکّ فی أکل المیتة أنّه حلال أو حرام، و حدّ الشبهة فی طریق الحکم الشرعی ما اشتبه فیه موضوع الحکم مع کون محموله معلوما، کما فی اشتباه اللحم الّذی یشتری من السوق لا یعلم أنه مذکّی أو میتة، مع العلم بأنّ المذکّی حلال و المیتة حرام. و یستفاد هذا التقسیم من أحادیث الأئمة علیهم السّلام و من وجوه عقلیّة مؤیّدة لتلک الأحادیث، و یأتی بعضها.

و قسم متردّد بین القسمین، و هی الأفراد الّتی لیست بظاهرة الفردیّة لبعض الأنواع، و لیس اشتباهها بسبب شیء من الأمور الدنیویّة کاختلاط الحلال بالحرام، بل اشتباهها بسبب أمر ذاتی أعنی اشتباه صنفها فی نفسها، کبعض أفراد الغناء الّذی قد ثبت تحریم نوعه و اشتبه أنواعه فی أفراد یسیرة، و بعض أفراد الخبائث الّذی قد ثبت تحریم نوعه و اشتبه بعض أفراده حتّی اختلف العقلاء فیها، و منها شرب التتن. و هذا النوع یظهر من الأخبار دخوله فی الشبهات الّتی ورد الأمر باجتنابها. و هذه التفاصیل تستفاد من مجموع الأحادیث، و نذکر ممّا یدلّ علی ذلک وجوها:

منها: قوله علیه السّلام: «کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال»(۱)، فهذا و أشباهه صادق علی الشبهة فی طریق الحکم.

إلی أن قال: و إذا حصل الشک فی تحریم المیتة لم یصدق علیها أنّ فیها حلالا و حراما(۲).

ترجمه:

تنبیه دوم: ایراد شیخ حر عاملی به اخباریها

اشاره

این است که مرحوم شیخ حرّ عاملی در برخی از کلماتش اعتراض و اشکالی وارد کرده است بر دوستان اخباریش و حاصل آن این است که چه فرقی میان شبهه حکمیّه و شبهه موضوعیه وجود دارد که احتیاط را در اوّلی (شبهه حکمیه) واجب کردید و در دوّمی (شبهه موضوعیه) خیر، برائتی شدید.

۱- الوسائل، ج ۱۲، ص ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأوّل.

۲- الفوائد الطوسیّة، ص ۵۱۹- ۵۱۸، و ما اخترناه من النسخ و أثبتناه أقرب الی المصدر.

ص: ۱۱۲

پاسخ شیخ حرّ به ایراد خودش

این است که:

۱- تعریف شبهه در حکم، آن چیزی است که حکم شرعی‌اش (بر ما) مشتبه شده است، یعنی (ما نمی‌دانیم که حکمش) اباحه است یا تحریم.

۲- و تعریف شبهه در طریق حکم شرعی (یعنی موضوعیه) حکمی است که موضوعش (بر ما) مشتبه است (مثل گوشت خریداری شده از بازار که مذکّی و میته بودنش معلوم نیست). با وجود علم به حکم کلّی مذکّی (که حلال است) و میته (که حرام است).

و این تقسیم‌بندی (اخباریها) از احادیث ائمه و ادلّه عقلیّه که مؤیّد احادیث مذکورانـد اسـتفاده شـده است که برخی از آنها را یادآوری خواهم کرد.

۳- و قسمتی (از شبهه نیز) مردّد است میان آن دو قسم و آن عبارتست از آن افرادی که فرد بودنش برای برخی از انواع روشن و واضح نیست (معلوم نیست که خمر بدون خاصیت از مصادیق خمر هست یا نه و یا صوت مطرب از مصادیق غنا هست یا نه.

و مشتبه شدن این‌ها (امور خارجیه در قسم سوم) به سبب برخی از امور دنیویه (همچون) مشتبه شدن حلال به حرام نیست، بلکه اشتباه شدن این‌ها به دلیل یک امر ذاتی است یعنی شبهه در صنف اینهاست فی المثل در خمر بی‌خاصیت شبهه داریم و یا در صنف صوت مطرب شبهه داریم.

و دخول این (قسم سوم) در شبهاتی که امر به اجتناب از آنها وارد شده از اخبار و احادیث مشخص می‌شود و این تفاصیل از مجموع احادیث استفاده شده است و ما ذکر می‌کنیم وجوهی را که بر این مدّعا دلالت دارند.

ذکر ادلّه در اثبات مدّعای فوق توسط شیخ حرّ

و از جمله این وجوه این فرموده معصوم علیه السّلام است که می‌فرماید:

کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال.

پس این حدیث و امثال آن بر شبهه در طریق حکم (یعنی شبهه موضوعیه) صادق است تا آنجا که می‌گوید: اگر شک حاصل شود در حرمت میته، فیها حلالا و فیها حراما برآن صدق نمی‌کند چرا که فیه حلالا و فیه حراما مربوط به شبهات موضوعیه است.

ص: ۱۱۳

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در تنبیه دوم از شبهه موضوعیّه چیست؟

ابتدا نقل ایرادی است توسط شیخ حرّ عاملی در کتاب الفوائد الطوسیه بر دوستان اخباریش مبنی بر اینکه چه تفاوتی میان شبهه در حکم با شبهه در طریق حکم (یعنی شبهه موضوعیه) وجود دارد که شما اخباریها در شبهات حکمیه احتیاطی و در شبهات موضوعیه برائتی می‌شوید؟ دلیلتان بر این فرق‌ها چیست؟ سپس خود شبهه را به سه قسم تقسیم نموده و با ذکر ادلّه نقلی و عقلی به پاسخ ایراد و اشکال خود پرداخته است، می‌خواهد بگوید که این حرفها را بی‌دلیل نزده‌ایم.

* پاسخ شیخ حرّ به ایراد مزبور چیست؟

این است که شبهات بطور کلی در یک تقسیم‌بندی بر سه قسم‌اند:

۱- شبهه حکمیه و این در جائی است که اشتباه در خود حکم شرعی صورت می‌پذیرد چه در اثر فقدان نصّ و یا اجمال نص و یا تعارض نصّین. فی المثل اینکه ما ندانیم خمر حلال است یا حرام، گوسفند حلال است یا حرام و ...

۲- شبهه موضوعیه که اشتباه به دلیل عوامل خارجیه در موضوع حکم است مثل گوشتی که از بازار خریداری شود لکن شک می‌کنیم که آیا میته است یا مذکّی. در حالی که حکم کلّی میته و مذکّی را می‌دانیم اینکه گفته می‌شود شبهه در طریق حکم بدین خاطر است که تمام موضوعات، طریق به سوی حکمشان هستند.

۳- شبهه مردّده میان حکمیّه و موضوعیه و این در جائی است که لفظ دلالت‌کننده بر موضوع الحکم مجمل است و ما نمی‌دانیم که آیا شامل فلان فرد می‌شود یا نه؟

لکن سبب این شبهه امور خارجیّه مثل اختلال حلال با حرام نیست، بلکه به دلیل یک امر ذاتیه است و شبهه ذاتیّه نام دارد یعنی حقیقتا و ذاتا نمی‌دانیم که این فلان فرد هم داخل در آن عنوان حرام شده هست یا نه؟

* شبهه مردّده را با ذکر مثال از نظر اخباریها تبیین کنید؟

۱- فی الجملهٔ می‌دانیم که غنا شرعا حرام است، لکن نمی‌دانیم که آیا غناء در مراثی هم مثل غناء است تا حرام باشد یا که غناء نیست.

۲- می‌دانیم که غناء حرام است لکن نمی‌دانیم که صوت مطرب هم غناء است یا نه.

۳- می‌دانیم که خمر شرعا حرام است لکن نمی‌دانیم مراد شارع خمر مسکر است یا غیر مسکر را نیز شامل می‌شود.

ص: ۱۱۴

۴- می‌دانیم که خبائث حرام‌اند، لکن نمی‌دانیم که شرب تتن از خبائث هست یا نه؟

* چرا شیخ حرّ شبهه شرب تتن را شبهه مردّده دانسته؟ و حال آنکه داخل در شبهه حکمیّه است؟

۱- از طرفی حکم کلّی بیان گردیده و موضوع آن مجمل است و لذا با شبهه موضوعیه تناسب بیشتری دارد. ۲- از طرفی هم در چنین مواردی نمی‌توان جهت رفع شبهه به عرف و یا اهل فن مراجعه کرد بلکه باید از خود شارع پرسید که مرادش چیست؟ و لذا با شبهه حکمیه تناسب دارد در نتیجه امر بر ما مشتبه می‌شود که این موارد را حکمیه بدانیم و یا موضوعیّه.

* مراد شیخ حر از (و هذا النوع یظهر من الاخبار ... الخ) چیست؟

این است که باید در شبهات حکمیه و شبهات مردّد احتیاط کرد و لکن در شبهات موضوعیه احتیاط لازم نیست.

* مراد ایشان از (هذه التفاصیل یستفاد من ...) چیست؟

این است که تمام این تفاصیل و تقسیم‌بندیها از روایات ائمه علیهم السّلام استفاده می‌شود و لذا به ذکر چهار دلیل نقلی و سه وجه عقلی پرداخته است.

* اوّلین دلیل نقلی شیخ حرّ بر مدّعای مزبور چیست؟

روایت کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال است که اگرچه اختصاص به شبهات موضوعیه دارد لکن بر شبهه در طریق حکم نیز صادق می‌باشد.

* اگر از جناب حرّ بپرسید که چرا روایت مزبور در طریق حکم هم صادق است چه پاسخ می‌دهد؟

پاسخ می‌دهد: زیرا در اینجاست که می‌توانیم بگوئیم فیه حلال و فیه حرام یعنی قسم حلالی دارد و قسم حرامی و تقسیم‌بندی معنا پیدا می‌کند.

مثل گوشت خریداری شده که قسم حلال آن مذکّی و قسم حرام آن میته است و حکم هریک هم مشخص است، لکن ما نمی‌دانیم که این گوشت خریداری شده داخل در کدام قسم است میته یا مذکّی.

* پس مرادش از (و اذا حصل الشک فی تحریم المیتهٔ ...) چیست؟

این است که این روایت و امثال آن در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود فی المثل اگر شک کنیم که میته حلال است یا حرام نمی‌توانیم به حدیث مذکور تمسّک کنیم چرا که میته در واقع یک حکم بیشتر ندارد و آن یا حلیّت است یا حرمت و قابل تقسیم نیست. به همین دلیل در شبهات مردّده مثل شرب تتن و خمر غیر مسکر و صوت مطرب و یا صوت مرجّع نیز قابل جریان نمی‌باشد.

در نتیجه: این حدیث مختص به شبهات موضوعیّه است و در شبهات حکمیّه و مردّده باید به اخبار احتیاط تمسّک نمود.

ص: ۱۱۵

متن:

أقول: كأنّ مطلبه أنّ هذه الرواية و أمثالها مخصّصة لعموم ما دلّ على وجوب التوقّف و الاحتياط فى مطلق الشبهة، و إلّا فجريان أصالة الإباحة فى الشبهة الموضوعيّة لا ينفى جريانها فى الشبهة الحكميّة.

مع أن سياق أخبار التوقف و الاحتياط يأبى عن التخصيص، من حيث اشتمالها على العلّة العقليّة لحسن التوقف و الاحتياط- أعنى الحذر من الوقوع فى الحرام و الهلكة- فحملها على الاستحباب أولى.

ثم قال:

و منها: قوله صلّى اللّه عليه و آله: «حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات»(۱)، و هذا إنّما ينطبق على الشبهة فى نفس الحكم، و إلّا لم يكن الحلال البيّن و لا الحرام البيّن، و لا يعلم أحدهما من الآخر إلّا علّام الغيوب، و هذا ظاهر واضح(۲).

أقول: فيه- مضافا إلى ما ذكرنا، من إباء سياق الخبر عن التخصيص-: أن رواية التثليث- الّتى هى العمدة من أدلّتهم- ظاهرة فى حصر ما يبتلى به المكلّف من الأفعال فى ثلاثة، فإن كانت عامة للشبهة الموضوعيّة أيضا صحّ الحصر، و إن اختصّت بالشبهة الحكميّة كان الفرد الخارجى المردّد بين الحلال و الحرام قسما رابعا، لأنّه ليس حلالا بيّنا و لا حراما بيّنا و لا مشتبه الحكم.

و لو استشهد بما قبل النبوى، من قول الصادق عليه السّلام: «إنّما الأمور ثلاثة»، كان ذلك أظهر فى الاختصاص بالشبهة الحكميئة، إذ المحصور فى هذه الفقرة الأمور الّتى يرجع فيها إلى بيان الشارع، فلا يرد إخلاله بكون الفرد الخارجى المشتبه أمرا رابعا للثلاثة.

و أمّا ما ذكره من المانع لشمول النبوىّ للشبهة الموضوعيّة: من أنّه لا يعلم الحلال من الحرام إلّا علّام الغيوب، ففيه:

أنّه إن أريد عدم وجودهما، ففيه ما لا يخفى. و إن اريد ندرتهما ففيه: أن النّدرة تمنع من اختصاص النبوى بالنادر لا من شموله له. مع أن دعوى كون الحلال البيّن من حيث الحكم أكثر من الحلال البيّن من حيث الموضوع قابلة للمنع، بل المحرّمات الخارجية المعلومة أكثر بمراتب من المحرّمات الكليّة المعلوم تحريمها.

۱- الوسائل ۱۸: ۱۱۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۹.

۲- الفوائد الطوسيّة: ۵۱۹.

ص: ۱۱۶

ترجمه:

بیان شیخ اعظم در مقصود شیخ حرّ

اشاره

گویا مطلب شیخ حرّ عاملی این است که این روایت و امثال آن تخصیص‌زننده عمومات (و یا هر حدیث عامی) هستند که دلالت بر وجوب توقّف و احتیاط در مطلق شبهه دارند و الّا (اگر مراد شیخ حرّ چنین نباشد)، پس جریان اصالة الاباحة در شبهه موضوعیه، نفی جریان آن را در شبهه حکمیه نمی‌کند (و به عبارت دیگر اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند).

اشکال شیخ به مطلب مرحوم حرّ

در صورتی که اخبار توقف و احتیاط به دلیل شمولشان بر علّت عقلیه به جهت حسن توقف و احتیاط، آبی از تخصیص‌اند پس حمل اوامر احتیاط و توقف بر استحباب (و یا در حقیقت به طلب مشترک که نتیجه آن در اینجا همان استحباب است) اولی است.

بیان وجه دوم توسط شیخ حرّ

اشاره

سپس جناب حرّ می‌گوید: و از جمله این وجوه (ادلّه نقلیه) این فرمایش رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله است که حلال بیّن و حرام بیّن و شبهات بین ذلک.

و این حدیث انطباق دارد بر شبهه در خود حکم (یعنی شبهه حکمیّه) و الّا (اگر شامل شبهات موضوعیّه شود که در موضوعات)، حلال بین و حرام بیّن نمی‌باشد و یکی از این دو (در شبهات موضوعیّه) دانسته نشده، مگر عند علّام الغیوب و این مطلبی روشن و واضح است.

پاسخ شیخ از دلیل جناب حرّ

در این روایت علاوه بر آنچه ما گفتیم (که چرا شما احتیاط را در شبهه وجوبیّه واجب نمی‌دانید؟ گفتید به خاطر اباء سیاق این حدیث از تخصیص است) اینکه روایت تثلیث که عمده‌ترین دلیل از ادلّه اخباریها (در وجوب احتیاط در شبهات حکمیّه است)، ظهور در حصر اموری دارد که مکلفین بدان مبتلاـ هستند یعنی از اموری که (یا حلال بیّن‌اند یا حرام بیّن‌اند و یا از شبهات بین ذلک‌اند).

پس اگر (این روایت) عام است (و شامل) شبهات موضوعیّه (می‌شود) حصر صحیح است (و امور بر سه قسم‌اند).

و اگر (روایت مزبور) مختصّ به شبهه حکمیه باشد، پس فرد خارجی مردّد میان حلال و حرام (یعنی

ص: ۱۱۷

شبهه موضوعیّه)، خود قسم چهارمی است چرا که شبهه موضوعیه نه حلال بیّن است و نه حرام بیّن و نه مشتبه الحکم.

توجیه شیخ در حصر مزبور

و اگر شیخ حرّ قبل از بیان نبوی (که در بالا ذکر شد) به تثلیث (خود) امام صادق (که قبل از تثلیث پیامبر صلّی اللّه علیه و آله آورده (و فرموده است: انما الامور ثلاثهٔ: امر بیّن رشده فیتبع و امر بیّن غیّه فیجتنب و امر مشکل یردّ حکمه الی اللّه و رسوله)، استشهاد می‌کرد در اختصاص (داشتن این حدیث) به شبهه حکمیه روشن‌تر بود. چرا که آنچه در بیان امام صادق علیه السّلام محصور گردیده وقایعی است که در آن وقایع به بیان شارع مقدس رجوع می‌شود (و چنین وقایعی مربوط به شارع است و قرینه این مطلب، فراز یرد حکمه الی اللّه و رسوله است و اگر شیخ حرّ چنین می‌کرد دیگر) اشکال اخلال فرد خارجی مشتبه به‌عنوان امر چهارم وارد نمی‌شد.

نظر شیخ پیرامون مانع مورد ادّعای شیخ حرّ در نبوی

و امّا مانعی را که جناب حرّ برای شمول نبوی بر شبهه موضوعیه ذکر نمود که حلال بیّن و حرام بیّن در آن (یعنی موضوعات) معلوم نیست جز برای علام الغیوب. در آن اشکالی است.

اگر (در این بیان)، عدم وجود حلال بیّن و حرام بیّن در موضوعات اراده شده است پس در این امور (یعنی موضوعات) حلال بیّن و حرام بین وجود دارد (چنانکه آب دریا، ماهیان دریا، پرندگان در فضا خود حلال بیّن هستند.

و اگر نادر بودن حلال بیّن و حرام بیّن در موضوعات اراده شده است پس (باید بگوئیم): نادر بودن مانع از اختصاص یافتن نبوی به نادر است، نه اینکه شامل نادر نشود. علاوه بر اینکه زیادتر بودن حلال بیّن از حیث حکمی از حلال بیّن از حیث موضوعی قابل منع (و غیر قابل قبول) است (زیرا که حلال بیّن موضوعی بسیار فراوان و بی‌شمار است در حالی که حلال بیّن حکمی محدودتر است، یعنی احکام کلّی هستند در حالی که هریک هزاران هزار مصداق دارند یعنی موضوعاتشان جزئی است و شاید یک حکم حلال هزاران مصداق حلال بیّن داشته باشد فی المثل آب یک حلال کلّی است، لکن ممکن است میلیاردها مصداق آب در ظروف مختلفه وجود داشته باشد که حلال بیّن باشند).

و بلکه محرمات خارجیه‌ای که معلوم‌اند به مراتب بیشترند از محرمات کلیه‌ای که حرمتشان معلوم است (فی المثل خمر حکما یک حرام بیّن است لکن خمور جزئیّه در شیشه‌های مختلف بسیارند).

ص: ۱۱۸

(تشریح المسائل)

* بطور کلی مطالب شیخ حرّ را چگونه بیان می کنید؟

ایشان می‌خواهد بگوید: اگر ما بودیم و ادلّه‌ای همچون (قف عند الشبهة) و یا (احتط لدینک) و ...

می گفتیم: احتیاط در تمام شبهات واجب است، چه شبهه حکمیه چه شبهه موضوعیه، چه شک در تکلیف چه شک در مکلف به، لکن چه کنیم که (ما من عام و قد خصّ) پس وجوب احتیاط اختصاص به شبهات حکمیه دارد و نه شبهات موضوعیّه.

* به نظر ایشان عمومات توقف و احتیاط با چه اموری تخصیص خورده‌اند؟

با همان کلّ شیء فیه حلال و حرام و لک حلال.

* حاصل مطلب شیخ حرّ چیست؟

این است که عام تخصیص خورده و شبهه موضوعیه استثناء شده است.

* نظر شیخ انصاری راجع به اظهارات شیخ حرّ چیست؟

می‌فرماید: گویا نظر ایشان این است که این حدیث (کل شیء فیه حلال و حرام ...) و امثال آن مخصّص عمومات توقف و احتیاط است که به نحو عموم دلالت دارند بر وجوب احتیاط و توقف در مطلق شبهه و لذا شامل شبهات موضوعیه نیز می‌شوند.

به عبارت دیگر اصل، اخبار احتیاط و توقف‌اند که دلالت می کنند بر وجوب احتیاط و توقف مطلقا.

منتهی این حدیث در خصوص شبهات موضوعیه عمومات مزبور را تخصیص می‌زند.

* آیا جناب حرّ نمی‌توانست با صرف‌نظر از عمومات مزبور ادّعا کند که به حکم این حدیث تنها در شبهات موضوعیه اصالة الاباحه جاری می‌شود؟

خیر چونکه جریان اصالة الاباحة در موضوعات نافی جریان آن در احکام نیست.

* پاسخ شیخ انصاری به تخصیص مزبور چیست؟

این است که ادلّه احتیاط و توقّف آبی از تخصیص‌اند.

* چرا شیخ این روایات را آبی از تخصیص می‌داند؟

زیرا این روایات معلول به علت‌اند و به عبارت دیگر در نوع روایات احتیاط و توقف، برای حکم علت ذکر شده است چرا که می‌فرماید: الوقوف عند الشبهات، خیر من الاقتحام فی الملکات رابطه مزبور یک رابطه عقلیه است یعنی عقل می گوید:

در هر امر مشتبهی، وقوف بهتر است چه این شبهه در احکام باشد و یا در موضوعات حال اگر این ادله را حمل بر وجوب کنیم دیگر آبی از تخصیص‌اند بنابراین نمی‌توان این اخبار را حمل بر وجوب نمود.

ص: ۱۱۹

فی المثل می‌فرماید: من ترک الشبهات، نجی من المحرمات و یا الوقوف عند الشبهۀ خیر من الاقتحام فی الهلکۀ.

* پس منظور شیخ از (فحملها علی الاستحباب اولی) چیست؟

این است که باید اخبار احتیاط و توقف را بر مطلق طلب ارشادی و یا یک قدر مشترکی حمل نمود.

حال اگر حمل بر مطلق طلب ارشادی کردیم:

۱- در مواردی به کمک قرینه خارجیّه حمل بر وجوب می‌شوند مثل باب علم اجمالی.

۲- و در مواردی هم باز به کمک قرینه حمل بر استحباب می‌شوند مثل ما نحن فیه که قانون قبح عقاب بلابیان حاکم است و احتمال عقاب را برداشته و اگر حمل بر قدر مشترکی یعنی وجوب و استحباب کردیم:

۱- هرکجا که احتمال عقاب در کار نباشد آنجا حمل بر استحباب می‌شوند مثل شک در تکلیف.

۲- و هرکجا که احتمال عقاب در کار باشد در آنجا حمل بر وجوب می‌شوند مثل شک در مکلّف به.

* خلاصه بیان شیخ چیست؟

این است که:

۱- شما ادلّه احتیاط را عام گرفتید و سپس شبهه موضوعیه را با تخصیص از این عام خارج کردید و حال آنکه این ادلّه قابل تخصیص نیستند بنابراین حالا که این ادلّه را عام گرفتید و حمل بر وجوب کردید، در شبهه موضوعیه هم باید قائل به وجوب باشید و حق ندارید موردی را استثناء کنید.

۲- ما از ابتدا گفتیم که ادلّه احتیاط و توقف مشترک‌اند میان وجوب و استحباب بدون اینکه نیاز به تخصیص باشد.

* پس مراد از (ثم قال: و منها قوله صلّی اللّه علیه و آله حلال بیّن ... الخ) چیست؟

دومین دلیل از ادلّه نقلیّه‌ای است که شیخ حرّ در اثبات مدّعای خود آورده است مبنی بر اینکه: این شبهات در این روایت تثلیث، اختصاص به شبهات حکمیه داشته و برآن منطبق است.

* دلیل جناب حرّ بر این مدّعا چیست؟

این است که دو فقره قبل از شبهات یعنی حلال بیّن و حرام بیّن اختصاص به احکام دارند مثل حلیّت آب که حلال بیّن است و حرمت خمر که حرام بیّن است و مراد از شبهات نیز همان شبهه در خود حکم است.

* به چه دلیل حرّ می‌گوید: حلال بین و حرام بیّن اختصاص به احکام دارد؟

زیرا ما من جزئی خارجیّ الّا اینکه از جهتی از جهات در آن احتمال حرمت است. فی المثل شما از کجا

ص: ۱۲۰

می‌توانید قطع حاصل کنید که در فلان مایعی که در فلان محلّ وجود دارد سگی دم نزده و یا کافری از آن ننوشیده و یا قطره بولی در آن نیفتاده است از کجا که ظرف آن از قبل نجس نبوده و ...

و یا از کجا می‌توانید قطع حاصل کنید که در فلان مایعی که در فلان محل است قطره خونی افتاده و یا کافری با آن تماس گرفته و هکذا ...

بنابراین حلّال بیّن و حرام بیّن مربوط به احکام است و نه موضوعات.

* حاصل و نتیجه این مدّعا چیست؟

این است که حدیث تثلیث که ما را امر به اجتناب از شبهات نموده، اختصاص به شبهات حکمیّه دارد و از آنجا که در موضوعات جاری نمی‌شوند، احتیاط در موضوعات واجب نیست.

* مراد شیخ از (الی ما ذکرنا من اباء سیاق الخبر ...) چیست؟

یادآوری سخنان قبلی است که فرمود:

این روایت و امثال آن به دلیل اشتمالشان بر علّت عقلیّه‌ای که هم در شبهات حکمیه و هم موضوعیه جاری است آبی از تخصیص‌اند.

و لذا حمل این روایات بر مطلق طلب ارشادی و یا قدر مشترک اولویت دارد تا اینکه همه افراد شبهه را در بر بگیرد.

* پس مراد از (مضافا الی ما ذکرنا ... انّ روایهٔ التثلیث التی ...) چیست؟

این است که روایت تثلیث که از عمده‌ترین ادلّه اخباریهاست ظهور در حصر تمام افعال مورد ابتلاء مکلفین است که آنها را از نظر حکم به سه دسته تقسیم فرموده:

۱- حلّال بیّن؛ ۲- حرام بیّن؛ ۳- شبهات بنابراین اگر حدیث شریف را عام لحاظ کرده، تعمیمش دهیم تا شامل شبهات موضوعیه هم بشود، این حصر درست است چرا که شق چهارمی باقی می‌ماند تا حصر قابل ایراد باشد که این سخن حقّی است.

۲- و اگر حدیث را اختصاص دهیم به شبهات حکمیه، چنانکه جناب حرّ بدان قائل است مستلزم شق چهارمی است که داخل در هیچیک از اقسام سه‌گانه نمی‌باشد و آن فرد خارجی مردّد میان حلال و حرام است که همان شبهه موضوعیّه است.

* پس مراد از (و لو استشهد بما قبل النبوی من قول الصادق علیه السّلام ...) چیست؟

این است که اگر جناب حرّ به تقسیم‌بندی امام علیه السّلام که فرمود:

انّما ثلاثهٔ: استشهاد می‌نمود استدلالش تمام بود و کسی اشکال نمی‌کرد که این حصر درست نیست زیرا که امام در مقام حصر اموری است که مربوط به احکام است و شبهات موضوعیّه را مورد لحاظ

ص: ۱۲۱

قرار نداده‌اند برخلاف کلام نبی صلّی اللّه علیه و آله که اطلاق داشته و تمام امور مبتلا به را در برمی‌گرفت و چیزی به نام شبهات موضوعیّه از بحث خارج نمی‌شد.

* دلیل شیخ بر مدّعای فوق چیست؟

این است که امام فرموده‌اند:

انّما الامور ثلاثهٔ: امر بیّن رشده فیتّبع و امر بیّن غیّه فیجتنب، و امر مشکل یردّ حکمه الی اللّه و رسوله.

و لذا در بیان حصر اموری است که بیان آنها به عهده شارع است و قرینه این ادّعا این است که فرمودند: و امر مشکل یردّ حکمه ... حال که سخن از ردّ الحکم است و امام در مقام حصر امور مربوط به احکام است و نه موضوعات کسی اعتراض نمی‌کند که چرا شبهات موضوعیّه را شامل نمی‌شود.

* پس مراد از (و امّا ما ذکره من المانع لشمول النبوی للشبههٔ الموضوعیّهٔ ...) چیست؟

این است که به نظر شیخ حرّ عدم وجود حلال بیّن و حرام بیّن در موضوعات مانع از شمول حدیث نبوی شده و لذا موضوعات و شبهات در آنها را در برنمی‌گیرد.

* حاصل مطلب در (ففیه: انّه ان ارید ... الخ) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است از نظر جناب حرّ مبنی بر اینکه:

۱- اگر مراد جناب حرّ این است که اصلا در موضوعات حلال بیّن و حرام بیّن وجود ندارد بطلان سخن او بدیهی است چرا که هریک از ما یقین به حلیّت و یا حرمت اموری در اطراف خود داریم. فی المثل وقتی من و یا شما در کنار دریا قرار داریم و قصد شرب از آن می‌نماییم چه احتمال نجاست و یا حرمتی در آن می‌دهیم. آیا می‌توان ادّعا کرد که آب این دریا غصبی و یا نجّس است، آیا آب دریا برای شما حلال بیّن نیست، آیا اگر از ماهیان دریا صید کرده میل فرمودید احتمال حرمت در آن می‌دهید، آیا این‌ها از مباحات عمومی نیستند.

۲- و اگر مراد ایشان این است که حلال و یا حرام بیّن در احکام زیادتر است و در موضوعات کمتر و یا به عبارت دیگر موضوعاتی که حلال بیّن و یا حرام بیّن‌اند نادراند و کم پیدا می‌شوند می‌گوئیم:

ندرت مانع از اختصاص کلام نبوی بر فرد نادر است، چرا که حمل کلام معصوم بر فرد نادر و یا معدوم با شأن ایشان ناسازگار است نه اینکه مانع از اصل شمول باشد در نتیجه باید گفت: کلام نبی صلّی اللّه علیه و آله اعم از احکام و موضوعات است.

* پس مراد از (مع ان دعوی کون الحلال البیّن من حیث الحکم اکثر ...) چیست؟

این است که اصل ندرت قابل منع و غیر قابل قبول است و به عبارت دیگر:

ص: ۱۲۲

زیادتر بودن حلال بیّن از حیث حکمی از حلال بیّن از حیث موضوعی، غیر قابل قبول است چرا که وجدانا محرّمات خارجیه معلومه صدها و هزارها برابر محرّمات کلیه معلوم‌اند و به عبارت دیگر حلال بیّن موضوعی بی‌شمار ولی حلال بیّن حکمی محدود است. فی المثل: الماء حلال یک حکم کلّی است لکن هزاران هزار ظرف آب در خارج موجود است که موضوعا از مصادیق آب هستند. و بلکه محرّمات خارجیّه‌ای که معلوم‌اند به مراتب بیشترند از محرّمات کلیّه‌ای که حرمتشان معلوم است. فی المثل اگر یک الخمر حرام داریم لکن صدها و بلکه هزاران حرمت هذا المایع وجود دارد پس حلال و حرام بیّن در هر دو وجود دارد اما در موضوعیّه زیادتر است.

ص: ۱۲۳

متن:

ثمّ قال:

و منهـا: ما ورد من الأمر البليغ باجتناب ما يحتمل الحرمـة و الإباحـة بسـبب تعارض الأدلّـة و عـدم النص، و ذلك واضـح الدلالـة على اشتباه نفس الحكم الشرعى.(۱)

أقول: مـا دلّ على التخيير و التوسـعة مع التعارض و على الإباحـة مع عـدم ورود النهى و إن لم يكن فى الكثرة بمقـدار أدلّـة التوقّف و الاحتياط، إلّا أن الإنصاف أن دلالتها على الإباحة و الرخصة أظهر من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاجتناب.

ثم قال: و منها: أن ذلك وجه للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه.

أقول: مقتضى الإنصاف أن حمل أدلة الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب ممّا ذكره.

ثمّ قـال ما حاصـله: و منها: أنّ الشّـبهة فى نفس الحكم يسأل عنها الإمام عليه السّـلام، بخلاف الشـبهة فى طريق الحكم، لعـدم وجوب السؤال عنه، بـل علمهم بجميـع أفراده غير معلـوم أو معلـوم العـدم، لأنّـه من علم الغيب فلاـ يعلمه إلّـا اللّه، و إن كـانوا يعلمـون منه ما يحتاجون إليه و إذا شاءوا أن يعلموا شيئا علموه، انتهى.

أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له، فإن طريق الحكم لا يجب الفحص عنه و إزالة الشبهة فيه، لا من الإمام عليه السّلام و لا من غيره من الطرق المتمكّن منهـا، و الرجـوع إلى الإمـام عليه السّـلام إنّمـا يجب فى مـا تعلّق التكليف فيه بـالواقع على وجه لاـ يعـذر الجـاهل المتمكّن من العلم. و أمّـا مسألـة مقـدار معلومـات الإمام عليه السّـلام من حيث العموم و الخصوص، و كيفيّـة علمه بها من حيث توقّفه على مشيّتهم أو على التفـاتهم إلى نفس الشـىء أو عـدم توقّفه على ذلك، فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفـة فى ذلك ما يطمئن به النفس، فالأولى وكول علم ذلك إليهم صلوات اللّه عليهم أجمعين.

ترجمه:

سومین دلیل نقلی شیخ حرّ بر وجوب احتیاط در محتمل الحرمهٔ و الحلیّه

اشاره

سپس جنـاب حرّ عامـل می‌فرمایـد و از جمله این ادلّه نقلیه: حـدیث (خـذ ما وافق منهما الاحتیاط در عوالی اللئالی) است که امر بلیغ دارد به اجتناب از آنچه به سبب تعارض نصّین و عدم نصّ محتمل الحرمهٔ و الحلیّهٔ است و این عدم نصّ واضح الدلالهٔ و روشن است که (مربوط به) شبهه حکمیّه است.

۱- الفوائد الطوسیّهٔ: ص ۵۱۹.

ص: ۱۲۴

نقد شیخ اعظم از دلیل جناب حرّ

احادیث که دلالت دارند بر تخییر و توسعه (مثل اذن فتخیر و یا انتم فی سعهٔ در اخبار مورد نظر) در متعارضین و بر اباحه در صورت عدم نهی (و نبود نصّ) هرچند از نظر کثرت به تعداد ادلّه توقف و احتیاط نمی‌باشند ولی انصاف این است که دلالت این اخبار بر رخصت و اباحه اظهر و اقوی از دلالتشان بر وجوب احتیاط است.

وجه الجمع جناب حرّ در احادیث مزبور

سپس جناب حرّ می گوید: و از جمله این ادله نقلیه و وجوه فارقه این است که این طریقه و روش ما وجه الجمع میان اخبار است (وجه‌الجمعی که) وجهی بهتر از آن پیدا نمی‌شود.

نظر شیخ درباره وجه الجمع جناب حرّ

انصاف این است که حمل ادلّه احتیاط بر طلب مشترک نزدیکتر به صحّت است از آنچه ایشان فرموده است.

ادامه بیانات جناب حرّ

اشاره

سپس جناب حرّ می گوید: شبهه در خود حکم (احکامی که برای مکلف مجهول‌اند)، از امام علیه السّلام درباره آنها سؤال می‌شود به خلاف شبهه در طریق الحکم به دلیل عدم وجوب سؤال از آنها (نتیجه این بیان این است که وقتی سؤال عند التمکّن واجب نباشد، احتیاط هم عند التعذّر واجب نخواهد بود)، بلکه علم (حضوری) ائمه علیهم السّلام به تمام افراد شبهه موضوعیه نامعلوم و یا اینکه عدم چنین علمی معلوم است (البته علم ائمه علیهم السّلام به تمامی احکام علمی بالفعل است، چرا که با علم فعلی به احکام الهیه به این مقام منسوب شده‌اند، لکن علم ایشان به تمام موضوعات به صورت بالفعل غیر معلوم و بلکه معلوم العدم است، چرا که چنین علمی اختصاص به علّام الغیوب دارد)، اگرچه می‌دانند از این علوم (حضوری به موضوعات خارجیه)، آنچه را نیازمند بدان هستند (یعنی احتیاج منشأ علم آنهاست و اگر بخواهند که چیزی را از این علوم بدانند، می‌دانند.)

پاسخ شیخ به مطلب جناب حرّ

این است که تفاوتی را که شیخ حرّ ذکر نمودند (مبنی بر اینکه احکام لازم‌السؤال‌اند و موضوعات نه) مدخلیّتی (در وجوب و یا عدم وجوب احتیاط) ندارد، چرا که فحص از موضوعات و برطرف کردن شبهه از

ص: ۱۲۵

آنها بالاجماع واجب نیست نه از امام علیه السّلام و نه از غیر امام از راههای ممکنه دیگر (مثلا لازم نیست شما از اهل خانه خود بپرسید این استکان پاک است یا نه).

اما رجوع به امام علیه السّلام و (سؤال از ایشان) در جائی واجب است که تکلیف تعلّق گرفته است به واقعیّت، لکن به‌طوری که معذور نیست آن (شخص) جاهلی که قادر بر دانستن است (لا علی وجه یجب الاحتیاط عند التمکن من العلم).

و امّا (در رابطه با) میزان معلومات امام علیه السّلام به امور از جهت توقّف این علم به مشیّت (خواست آن‌ها) و یا از جهت توجهشان به خود شیء و یا از جهت عدم توقف علمشان بر چیزی بعید است از اخبار مختلفه مطلبی استظهار شود که نفس به واسطه آن مطمئن شود.

پس بهتر است که علم، به علم ائمه علیهم السّلام را به خود ایشان واگذار کنیم.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در سومین دلیل شیخ حرّ یعنی (و منها: ما ورد من الامر البلیغ ...) چیست؟

این است که ما:

۱- ادلّه فراوانی داریم که به ما امر می‌کنند که در موارد شبهات حکمیه تحریمیّه که منشأ شبهه در آنها فقدان نصّ است باید احتیاط و توقّف نمائیم. از جمله قف عند الشبهة و یا احتط لدینک و یا ...

۲- و نیز ادله فراوانی داریم که به ما امر کنند که در موارد محتمل الحرمة و الحلیّة که منشأ شبهه در آنها تعارض نصّین است باید احتیاط و توقف نمائیم مثل حدیث غوالی اللئالی یعنی: خذ ما وافق منهما الاحتیاط. و لذا فقدان نصّ و تعارض نصّین مربوط به شبهات حکمیّه است چرا که نصّ مربوط به احکام است و برای رفع شبهه باید به شارع رجوع کنیم بدین خاطر احتیاط را در احکام واجب دانستیم و از آنجا که دلیلی بر احتیاط در موضوعات وجود ندارد، احتیاط را در آنها واجب ندانسته و برائتی شده‌ایم.

* پاسخ شیخ به دلیل جناب حرّ چیست؟

این است که ما چهار دسته دلیل داریم: ۱- دو دسته دلیل عمومی؛ ۲- دو دسته دلیل خصوصی.

- یک دسته از دلائل عمومی مربوط به احتیاط است مثل قف عند الشبهة و یا احتط لدینک و یا ...

- و دسته دیگر از این عمومات مربوط به اصالة البراءة است مثل رفع ما لا یعلمون، الناس فی سعة ما لا ...

حال یک سری از ادله خصوصی مربوط به احتیاط در متعارضین است مثل: خذ ما وافق منهما الاحتیاط و دسته دیگر از این ادله خصوصی مربوط به عدم وجوب احتیاط در متعارضین است مثل: تخیّر احدهما و یا خذ باحدهما.

ص: ۱۲۶

بنابراین هم احادیثی که موجب احتیاط است به صورت عمومی و خصوصـی فراوان وجود دارد و هم احادیثی که موجب رخصت و اباحه است به صورت عمومی و خصوصی فراوان وجود دارد.

* پس مراد از (و ان لم یکن فی الکثرة بمقدار أدلّة التوقف ...) چیست؟

این است که بله از نظر آماری احادیثی که دال بر احتیاطاند بیشترند، لکن از نظر قوت دلالت قوی‌تر از احادیثی هسـتند که دلالت بر برائت و تخییر و توسعه دارند.

و لذا ما در شک در تکلیف (یعنی شبهات حکمیه) برائتی هستیم چه حکمیه باشد و چه موضوعیه.

* تصحیح و تفصیل شیخ در آمار مزبور چگونه است؟

۱- در باب تعارض نصـین: اگر تعدادی روایت دلالت بر اخذ به موافق احتیاط دارند، روایات بیشتری بر تخییر و توسعه دلالت دارند که از نظر سند و دلالت اقوی از دسته اوّل هستند.

۲- اما در باب فقدان نصّ:

اگر روایاتی فراوان مبنی بر وجوب احتیاط و توقف وجود دارنـد، روایاتی هم بر عـدم وجوب احتیاط و جریان برائت وجود دارد که اگرچه تعـدادشان کمتر است و لکن از نظر دلالـت اقوی از اخبار احتیاطانـد در نتیجه بهتر است اخبار احتیاط حمل بر ارشاد مشترک شوند و در شبهات حکمیه اصل برائت جاری شود.

* حاصل مطلب در (و منها انّ الشبهة فی نفس الحکم یسأل عنها الامام علیه السّلام) چیست؟

این است که اگر مکلفین حکمی از احکـام الهیه را نمی‌داننـد، موظف‌انـد که آن را از معصـوم علیه السّـلام سؤال نماینـد و چنـانچه دسترسی به معصوم نداشتند، باید احتیاط کنند.

پس اگر مع التمکن سؤال واجب است پس با عـدم تمکّن بایـد احتیاط کرد و مکلف در صورت ارتکاب معـذور نمی‌باشـد و اما در شبهات موضوعیه سؤال عن الامام لازم نیست و جاهل معـذور است و لو دسترسـی به امام ممکن باشـد. وقتی سؤال عند التمکّن لازم نباشد، احتیاط هم عند التعذّر واجب نیست.

* پس مراد محدّث عاملی از (بل علمهم بجمیع افراده غیر معلوم ... الخ) چیست؟

این است که علم و آگاهی ائمه علیهم السّـلام به حکم همه افراد شـبهه در موضوعات یا معلوم نیست و معلوم العدم است یعنی یقین داریم که ائمه علیهم السّلام علم حضوری به احکام همه جزئیات و موضوعات ندارند.

زیرا چنین علمی از شـعب علم غیب است که به ذات خداونـد اختصاص دارد، هرچنـد ائمه نیز به مقـدار نیازشان از غیب باخبرانـد و چنانچه اراده نمایند که از امری یا موضوعی آگاه شوند بر چنین کاری قادرند.

* مراد از (ما ذکره من الفرق لا مدخل له ... الخ) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به فرمایشات شیخ حرّ مبنی بر اینکه:

اولا: این فرق‌گذاری میان شبهه موضوعیه و حکمیه که سؤال در احکام واجب است و در موضوعات

ص: ۱۲۷

نه، ربطی به تفصیل شما یعنی احتیاط کردن جاهل در شبهه حکمیه و احتیاط نکردنش در شبهه موضوعیه ندارد، چرا؟ زیرا که:

۱- جاهل به احکام واقعیّه در صورت امکان باید مجهولش را از امام علیه السّلام سؤال کند و در زمان غیبت به فحص در میان امارات بپردازد و اگر به یأس رسید معذور است و الّا در صورت ارتکاب به حرام و یا عدم ارتکاب به واجب معذور خواهد بود.

۲- اینکه در صورت تعذّر و بعد الفحص و الیأس احتیاط واجب است، خیر، وجوب سؤال عند التمکّن مستلزم وجوب احتیاط عند التعذّر نمی‌باشد.

ثانیا: جاهل به موضوعات نیز شرعا معذور است چه تمکّن از سؤال داشته باشد یا نه، درهرصورت حق ارتکاب دارد، چرا؟ زیرا: در شبهات موضوعیه فحصی لازم نیست چه از امام علیه السّلام و چه از غیر امام، چون عدم الفحص ما در شبهات موضوعیه عامل از میان رفتن احکام نمی‌شود و احکام محفوظاند.

فی المثل الخمر حرام یک قانون است، حال ما بدانیم فلان ظرف خمر است یا نه پاک است یا نجس، ضربه‌ای به قانون مزبور وارد نشده و به حال خود باقی است.

* جاهل به حکم برای تفحص و دست‌یابی به حکم به چه اماراتی باید رجوع کند؟

اگر مقلّد است اماره او فتوای مجتهد و مرجع اوست. و اگر مجتهد است، ادلّه و احکام اماره اوست.

* اگر احتیاط واجب نیست پس چرا سؤال عند التمکّن واجب است؟

زیرا احکام واقعیّه‌ای که خدا وضع نموده از بندگانش می‌خواهد و راضی نیست که بندگانش در دست‌یابی به احکام واقعیّه تلاش نکنند چرا که احکام از بین می‌رود.

* پس مراد شیخ از (و امّا مسألة مقدار معلومات الامام علیه السّلام ... الخ) چیست؟

این است که مطلب جناب محدّث عاملی که فرمود:

علم ائمه علیهم السّلام به جزئیات و وقایع خارجیه معلوم نیست و یا معلوم العدم است و به فرض وجود چنین علمی، کیفیت علم آنها به جزئیات و وقایع آیا ارادی است که کلّما أرادوا شاءوا علموا؟ و یا به مجرد التفات و توجه به چیزی و لو بدون اراده و نخواسته آگاه می‌شوند و علم پیدا می‌کنند؟ و یا اینکه علمشان مثل علم حقّ علمی حضوری است به همه جزئیّات و واقعیات خارجیه یک اظهار نظر عقلی ناقص است و لذا در این مسئله باید از کلام خود معصومین کمک بگیریم، اگرچه از روایات وارده در این باب مطلب مطمئن‌کننده‌ای به دست نمی‌آید.

* نظر شما پیرامون علم ائمه علیهم السّلام چیست؟

ص: ۱۲۸

متن:

ثمّ قال:

و منها: أن اجتناب الشبهة فی نفس الحكم أمر ممكن مقدور، لأنّ أنواعه محصورة، بخلاف الشبهة فی طريق الحكم فاجتنابها غيرممكن، لما أشرنا إليه: من عدم وجود الحلال البيّن، و لزوم تكليف ما لا يطاق. و الاجتناب عمّا يزيد على قدر الضرورة حرج عظيم و عسر شديد، لاستلزامه الاقتصار فی اليوم و الليلة على لقمة واحدة و ترک جميع الانتفاعات، انتهى.

أقول: لا ريب أنّ أكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن أمارات الحلّ و الحرمة، ک «يد المسلم»، و «السوق»، و «أصالة الطهارة»، و «قول المدّعى بلا معارض»، و الأصول العدميّة المجمع عليها عند المجتهدين و الأخباريين، على ما صرّح به المحدّث الأسترآبادیّ كما سيجیء نقل كلامه فی الاستصحاب، و بالجملة: فلا يلزم حرج من الاجتناب فی الموارد الخالية عن هذه الأمارات، لقلّتها.

ترجمهٔ:

سپس جناب حرّ عاملی می‌فرماید: و از جمله این وجوه اینکه: اجتناب از شبهه در خود احکام امر ممکن و مقدوری است، زیرا انواع شبهه حکمیه محصور و معدود است (حد اکثر ۵ یا ۶ تا). به خلاف شبهات موضوعیّه (که فراوان) و اجتناب و احتیاط از آنها غیرممکن است، به خاطر عدم وجود حلال بیّن و حرام بیّن در آنها که به آن اشاره نمودیم و به خاطر لازم آمدن تکلیف ما لا یطاق. و اجتناب از آن مقدار که زیادتر از قدر ضرورت است، خود حرجی بزرگ و عسری شدید است، چرا که مستلزم اکتفا کردن به یک لقمه (غذا) در شبانه‌روز و ترک تمام بهره‌وری‌ها.

پاسخ شیخ به دلیل جناب حرّ

بلاشک بیشتر شبهات موضوعیه خالی از امارات حلیّت و حرمت نیستند مثل ید مسلم و سوق (مسلمین) و اصالهٔ الطهارهٔ و قول مدّعی بلا معارض (که فی المثل شخص می‌گوید این مال، مال من است و کسی در این مالکیت با او معارضه نمی‌کند) و اصول عدمیه (مثل استصحاب عدم) که مجمع علیه مجتهدین و اخباریین است، چنان‌که محدّث استرآبادی نیز به این مسئله تصریح نموده است.

خلاصه اینکه هیچ حرجی از اجتناب در شبهات (حتی) در مواردی هم که خالی از این امارات هستند لازمی نمی‌آید، به دلیل قلّت و کم بودنشان.

ص: ۱۲۹

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (و منها: ان اجتناب الشبهة فی نفس الحکم امر ممکن ...) چیست؟

این است که شبهات حکمیه به دلیل مبتلا به بودنشان در زمان خود ائمه، توسط حضرات علیهم السّلام بیان گردید چه قولا چه فعلا و یا تقریرا، تعدادشان بسیار کم است و لذا احتیاط در چند تا شبهه حکمیه مستلزم عسر و حرج نمی‌باشد و خللی در نظام زندگی مکلفین به وجود نمی‌آورد.

* پس مراد از (بخلاف الشبهة فی طریق الحکم ...) چیست؟

این است که احتیاط در شبهات موضوعیه به دلیل کثرت و فراوانی‌شان ممکن نیست، چرا که مستلزم عسر و حرج و اختلال در نظام زندگی است پس بهتر است در این‌گونه شبهات برائتی شویم.

* مراد از (و الاجتناب عمّا یزید علی قدر الضرورة حرج ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه آیا امکان ندارد که در شبهات موضوعیه نیز تا آنجا که تعذّر لازم نیاید احتیاط کنیم؟ که جناب حرّ پاسخ می‌دهد که چرا؟

لکن احتیاط در بیشتر از قدر ضرورت مستلزم عسر و حرج است و زندگی را با مشقّت روبرو می‌کند.

فی المثل اگر در هنگام خریدن نان از نانوایی و یا پارچه از بازار و هکذا ... شک کنید که آیا حلال است یا حرام، پاک است یا نجس و ... و در نتیجه اقدام به خریداری نکنید به خطر خواهید افتاد و خدا چنین حالی را نسبت به بندگانش نمی‌خواهد.

* شیخ اعظم چه پاسخی به مدّعای جناب حرّ می‌دهد؟

می‌فرماید: از آنجا که اغلب موضوعات همراه با امارات ظنّیه و معتبره است که قائم مقام علم‌اند، احتیاط در شبهات موضوعیه نیز اشکال ندارد.

فی المثل وقتی شما اقدام به خرید گوشت، شیر، ماست، روغن و ... از بازار می‌کنید در صورتی که نسبت به حرمت یا حلیّت و یا طهارت و نجاست آنها دچار شک شدید به قاعده سوق المسلمین که اماره تذکیه و حلیّت است و قائم‌مقام علم، تمسّک کرده و از خود رفع شک می‌کنید و یا در هنگام شک در مالکیّت جنس به قاعده ید که اماره ظنّیه معتبره ملکیّت است تمسّک کرده و بی‌دغدغه خرید می‌نمائی.

پس در اینجا نیز نوبت به جریان اصل احتیاط نمی‌رسد چرا که اماره معتبره زائل‌کننده شک است و موضوع اصل را از بین می‌برد.

* مراد شیخ از عبارت (و الاصول العدمیة المجمع علیها ...) چیست؟

این است که بیشتر موضوعات خارجیه دارای استصحاب اصول عدمیه بسیاری از قبیل:

ص: ۱۳۰

۱- اصالهٔ عدم الملکیّهٔ که اماره بر حرمت یا حلیت است.

۲- اصالـهٔ الصـحّهٔ که محمول فعـل مسـلم است در رابطه با موضوعات وجود دارد و به عبارت دیگر بیشتر موضوعات خارجیه دارای استصـحاب‌اند چه وجودیّه و چه عـدمیّه چرا که دارای حالت سابقه‌انـد و لـذا وقتی در این موارد می‌شود استصـحاب نمود چه جایی برای اصل احتیاط و یا برائت باقی می‌ماند.

فی المثل:

۱- این ظرف قبلا نجس بوده است اکنون شک می‌کنیم پاک شده است یا نه؟ از حالت سابقه آن استفاده کرده، استصحاب نجاست می‌کنیم.

۲- این مایع قبلا خمر بود آیا اکنون خلّ شده است یا نه، استصحاب می‌کنیم بقاء خمریت را.

و لـذا اگر استصـحابات وجـودیه را قابـل خـدشه بدانیـد، استصـحابات عـدمیّه که مجمع علیه مجتهـدین و اخبـاریین بوده و غیر قـابل خدشه‌اند.

حال احتیاط در شبهات موضوعیه‌ای نادره و کمیابی که مشمول هیچیک از امارات مزبور نیستند مثل مایع مردّد میان خمر و خلّ و یا لحم مطروحه فی الطریق که مردّد میان مذکّی و میته است چه عسر و حرجی را به دنبال دارد؟

ص: ۱۳۱

متن:

ثمّ قال:

و منها: أنّ اجتناب الحرام واجب عقلا- و نقلا- و لا- یتمّ إلّا باجتناب ما یحتمل التحریم ممّا اشتبه حکمه الشرعیّ و من الأفراد الغیر الظاهرة الفردیّة، و ما لا- یتمّ الواجب إلّا به و کان مقدورا فهو واجب. إلی غیر ذلک من الوجوه. و إن أمکن المناقشة فی بعضها، فمجموعها دلیل کاف شاف فی هذا المقام، و اللّه أعلم بحقائق الأحکام،(۱) انتهی.

أقول: الدلیل المذکور أولی بالدلالة علی وجوب الاجتناب عن الشبهة فی طریق الحکم، بل لو تمّ لم یتمّ إلّا فیه، لأنّ وجوب الاجتناب عن الحرام لم یثبت إلا- بدلیل حرمة ذلک الشیء أو أمر وجوب إطاعة الأوامر و النواهی ممّا ورد فی الشرع و حکم به العقل، فهی کلّها تابعة لتحقّق الموضوع أعنی الأمر و النهی، و المفروض الشکّ فی تحقّق النهی، و حینئذ: فإذا فرض عدم الدلیل علی الحرمة، فأین وجوب ذی المقدمة حتّی یثبت وجوبها؟

نعم، یمکن أن یقال فی الشبهة فی طریق الحکم بعد ما قام الدلیل علی حرمة الخمر: یثبت وجوب الاجتناب عن جمیع أفرادها الواقعیّة، و لا یحصل العلم بموافقة هذا الأمر العامّ إلّا بالاجتناب عن کلّ ما احتمل حرمته.

لکنّک عرفت الجواب عنه سابقا، و أنّ التکلیف بذی المقدمة غیر محرز إلّا بالعلم التفصیلیّ أو الإجمالی، فالاجتناب عمّا یحتمل الحرمة احتمالا مجرّدا عن العلم الإجمالی لا یجب، لا نفسا و لا مقدّمة، و اللّه العالم.

۱- الفوائد الطوسیّة: ۵۲۰- ۵۱۹.

ص: ۱۳۲

ترجمه:

سپس جناب حرّ می‌فرماید و از جمله این وجوه این وجه است که:

اجتناب از محرّمات (الهیه) عقلا و شرعا واجب است (و یقین به برائت حاصل نمی‌شود) مگر با اجتناب از آنچه محتمل التحریم است از (آن) اموری که حکم شرعی‌شان مشتبه است و از افراد غیر ظاهرهٔ الفردیهٔ (همان قسمی که مردّد است میان شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه) که (فی المثل فرموده حرمت علیکم الخبائث و ما نمی‌دانیم که آیا تتن از افراد خبائث هست یا نه؟) و آنچه (یعنی مقدمه واجب) تمام نمی‌شود، واجب مگر به وسیله آن (مقدّمه) در حدّ مقدور واجب است (و مقدمه واجب همان است که از مشتبهات هم اجتناب شود) و غیر ذلک از این وجوه.

و اگرچه مناقشه در برخی از این وجوه (که گفته‌ام) قابل خدشه است، لکن مجموعه این وجوه دلیل کافی در این مقام (و مسئله‌ای که گفتیم) می‌باشد و خدا به حقایق امور و احکام آگاه‌تر است.

پاسخ شیخ به دلیل جناب حرّ

دلیل مذکور (یعنی مقدمهٔ الواجب واجب). اگر در شبهات حکمیه جریان دارد، به دلیل اولی در شبهات موضوعیه جریان دارد، بلکه اگر بنا باشد (این مسئله مقدمهٔ الواجب واجب) درست و تمام بشود، تمام نمی‌شود مگر در شبهات موضوعیه، زیرا وجوب اجتناب از حرام ثابت نمی‌شود مگر به دلیل حرمت آن شیء است (مثل اجتنب عن الخمر) و یا به دلیل امر به وجوب اطاعت از اوامر و نواهی (الهیه) (یعنی که منشأ آن عمومی است)، از آنچه وارد شده در شرع و عقل حکم به آن نموده است (که فی المثل باید خدا را اطاعت نمود).

پس تمام این امور از جمله اطاعت تابع تحقّق موضوع یعنی امر و نهی است (یعنی باید امر را بدانم تا اشتغال یقینیّه مستلزم برائت یقینیّه باشد) و حال آنکه مفروض ما شک در تحقّق نهی است.

پس اگر فرض شود عدم دلیل بر حرمت وجوب ذی المقدّمه کجاست تا ثابت شود وجود مقدمه.

بله در شبهات موضوعیه می‌توان گفت: بعد از اقامه دلیل بر حرمت خمر اثبات می‌شود وجوب اجتناب از تمام افراد واقعی خمر و علم به موافقت این امر عام حاصل نمی‌شود مگر با اجتناب از هرآنچه محتمل الحرمهٔ است، لکن جواب این مسئله را قبلا دانستی که تکلیف به اجتناب از خمر محرز نیست، مگر تفصیلا و یا اجمالا- بدانی یکی از دو ظرف خمر است (و به عبارت دیگر بیان تمام نمی‌شود مگر با علم به صغری و کبری) امّا اجتناب کردن از آنچه محتمل الخمریه است آن‌هم احتمال مجرد از علم اجمالی نه واجب نفسی است و نه واجب غیری.

ص: ۱۳۳

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (انّ اجتناب الحرام واجب عقلا و نقلا و لا یتمّ ...) چیست؟

این است که بلاشک پرهیز از محرّمات عقلا و نقلا واجب است.

اما عقلا چون عقل نافرمانی و معصیت مولی را زشت و ناپسند می‌شمارد.

و اما نقلا چون آیه شریفه می‌فرماید: أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ سپس جناب حرّ می‌فرماید که: بلاشک منظور از اجتناب، اجتناب از محرّمات واقعیّه است و نه صرفا محرّمات معلومه، چرا که در لسان دلیل چنین قیـدی نیامده است. پس از هرآنچه در واقع و نفس الامر حرام است بایـد اجتنـاب کنیم چه بـدان علم داشـته باشـیم چه بـدان علم نداشـته باشـیم. لکن اجتناب از موارد شبهات حکمیّه‌ای که محتمل التحریم است مثل شرب تتن و از موارد شبهات مردّد، مثل خمر غیر مسکر و یا غناء در مراثی و ... مقدمه علمیه است برای اجتناب از هرآنچه در واقع حرام است.

* مراد شیخ حرّ از مطلب اخیر چیست؟

این است که:

۱- اگر مـا در مقـام ارتکـاب تنهـا به حلاـل بیّن اکتفـاء کنیم و از حرام بیّن بالتفصـیل و یـا بالاجمال و حرام محتمل (مردّده) اجتناب کنیم، یقین پیدا می‌کنیم که از حرام واقعی اجتناب کرده‌ایم و این از باب مقدّمه علمیّه است. (صغری)

۲- مقدمه علمیه چنانچه مقدور مکلّف باشد بالاجماع واجب است. (کبری)

پس: اجتناب از موارد شبهات حکمیّه و مردّده از باب مقدّمه علمیّه واجب است. (نتیجه)

* عبارهٔ اخرای استدلال شیخ حرّ چیست؟

این است که:

۱- احراز کرده‌ایم که تکلیف ما اجتناب از محرّمات الهیه است و لذا باید اشتغال یقینیّه در رابطه با امتثال این تکلیف برای ما حاصل شود.

۲- اشتغال یقینیّه با اجتناب از محرّمات معلومه و محرّمات مشکوکه حاصل می‌شود از باب مقدمه علمیه.

پس: باید از موارد شبهات حکمیه و مشکوکه اجتناب کنیم از باب مقدّمه علمیّه.

* پاسخ جناب شیخ به استدلال شیخ حرّ چیست؟

این است که اگر مقدّمات مزبور (از جمله مقدمه علمیّه) ثابت‌کننده وجوب اجتناب از مشـتبه الحکم و شبهه مردّده‌اند، به طریق اولی اثبات‌کننده وجوب اجتناب از امور مشتبهه در شبهه موضوعیّه خواهند بود.

* چرا جناب شیخ چنین اولویتی را در پاسخ به جناب حرّ مطرح می کند؟

ص: ۱۳۴

زیرا: ۱- در شبهه موضوعیّه یک نهی تفصیلی داریم که (فی المثل) لا تشرب الخمر است ولی آنکه شک ما در فلان مایع خارجی است که آیا این مایع خمر است یا خلّ.

۲- و حال آنکه در شبهات حکمیّه چنین نهی صریحی گذاشته و منشأ شک ما فقدان یا تعارض یا اجمال نصّ است. پس: اگر اجتناب در شبهات حکمیّه واجب باشد به طریق اولی باید در شبهات موضوعیّه هم واجب باشد.

* پس مراد شیخ اعظم از (بل لو تمّ لا یتمّ الّا فیه ...) چیست؟

این است که این استدلال شیخ حرّ اگر هم کامل باشد به درد شبهات موضوعیّه می‌خورد، نه حکمیّه و مردّد.

* دلیل شیخ بر مدّعای فوق چیست؟

این است که دلیل وجوب اجتناب از حرام:

۱- یا دلیل خاصی است که (فی المثل) می گوید: الخمر حرام.

۲- و یا ادلّه عامی است که (فی المثل) می گوید: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ و حال آنکه هیچیک از ادلّه مزبور در موارد شبهه جاری نمی‌باشد. چرا؟ زیرا فرض بر این است که منشأ شبهه در احکام یا فقدان نصّ است یا تعارض و یا اجمال نصّ درحالی‌که ما نمی‌دانیم که شرب تتن مشمول نهی خاصّ و یا نواهی عامّه و ترک معصیت مولی هست یا نه.

در نتیجه وقتی شک داریم که در این مورد نهی هست یا نه؟ اصل ذی المقدمه واجب نخواهد بود تا چه رسد به وجوب مقدّمات ذی المقدمه. لکن: در شبهات موضوعیه نهی تفصیلی (فی المثل) حرمت علیکم الخمر وجود ندارد و در نتیجه ذی المقدمه واجب شده است. پس مقدّمات آن‌هم واجب است پس دلیل مزبور اختصاص دارد به شبهات موضوعیه.

لکن:

۱- در شبهات موضوعیه نهی تفصیلی (مثلا) حرّمت علیکم الخمر وجود دارد.

۲- در نتیجه نهی تفصیلی مزبور ذی المقدمه واجب شده است

پس: مقدمات این ذی المقدمه نیز واجب است.

حاصل مطلب اینکه: این دلیل جناب حرّ اختصاص پیدا می کند به شبهات موضوعیّه و نه حکمیه.

* عبارهٔ اخرای مطالب شیخ اعظم چیست؟

این است که:

۱- در شبهات حکمیّه هر حرمتی دلیل می‌خواهد.

۲- اشتغال یقینی مربوط به محرّمات معلومه است و نه محرّمات مشکوکه.

ص: ۱۳۵

۳- شرب تتن از مصادیقی است که مشکوک الحرمهٔ است و نه معلوم الحرمهٔ.

۴- برائت یقینیّه تابع اشتغال یقینیّه است. چون در شرب تتن که مشکوک الحرمهٔ است اشتغال یقینیّه وجود ندارد، برائت یقینیّه هم در کار نیست.

اما: در شبهات موضوعیّه (فی المثل) شارع فرموده: اجتنب عن الخمر

نهی مزبور شامل تمام مصادیق خمر می‌شود چه معلوم چه مظنون، چه مشکوک، چه موهوم.

حال اشتغال یقینیّه در اینجا من باب مقدّمه علمیّه مستلزم اجتناب از همه محتملات مزبور است در نتیجه: با اجتناب از محتملات مزبور اشتغال یقینیّه و به دنبال آن برائت یقینیّه حاصل می‌شود، پس این دلیل مربوط به شبهات موضوعیّه است.

* منظور از آوردن کلمه (لو) چیست؟

می‌خواهد بگوید این دلیل (مقدّمه علمیه) چه در احکام و چه در موضوعات بی‌وجه است، چرا؟ زیرا مادامی که حکم خدا بیان نشده، چه در احکام و چه در موضوعات عقاب بلابیان قبیح است و بیان تمام نمی‌شود، مگر با علم به صغری و کبری، درحالی که مقدّمه علمیه مربوط به بابت علم اجمالی است.

فی المثل دو ظرف داریم شک می‌کنیم که این ظرف خمر است یا آن ظرف، من باب مقدّمه علمیه از هر دو ظرف اجتناب می‌کنیم و حال آنکه در باب شک بدوی که ما نحن فیه است علم اجمالی مطرح نیست چه در شبهه حکمیه چه در شبهه موضوعیّه.

* مراد شیخ از (انّ التکلیف بذی المقدمه غیر محرز ... الخ) روشن‌تر بیان کنید؟

مراد شیخ این است که دلیل جناب حرّ نه تنها مربوط به شبهات حکمیه نیست، بلکه در شبهات موضوعیّه هم تام و تمام نیست. چرا که تمامیت و عقاب‌آور بودن بیان بدین صورت است که:

۱- موضوع (صغرای قضیه) محرّز شود. فی المثل: هذا خمر.

۲- حکم (کبرای کلی قضیه) محرّز شود. فی المثل: کلّ خمر حرام.

در نتیجه: فهذا حرام.

حال:

۱- احراز این دو مقدمه در موارد علم تفصیلی و علم اجمالی است.

۲- در موارد شک بدوی (که مورد بحث ماست) و لو کبری معلوم باشد ولی صغری مشکوک است.

در نتیجه: اجتناب از فرد مشکوک نه واجب نفسی است مثل موارد علم تفصیلی و نه واجب مقدّمی است مثل موارد علم اجمالی.

ص: ۱۳۶

متن:

الثالث:

أنّه لا شكّ فی حكم العقل و النقل برجحان الاحتياط مطلقا، حتّی فيما كان هناك أمارة علی الحلّ مغنية عن أصالة الإباحة، إلّا أنّه لا ريب فی أن الاحتياط فی الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدّث المتقدّم ذكره(۱)، بل يلزم أزيد ممّا ذكره، فلا يجوز الأمر به من الحكيم، لمنافاته للغرض. و التبعيض بحسب الموارد، و استحباب الاحتياط حتّی يلزم الاختلال- أيضا- مشكل، لأن تحديده فی غاية العسر، فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات، فيحتاط فی المظنونات.

و أمّا المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج مخلّ بالنظام، و يدلّ علی هذا: العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقا و استلزام كليّته الاختلال. و يحتمل التبعيض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمّة فی نظر الشارع كالدماء و الفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلی حقوق اللّه تعالی، يحتاط فيه، و إلا فلا. و يدلّ علی هذا: جميع ما ورد من التأكيد فی أمر النكاح، و أنّه شديد، و أنّه يكون منه الولد(۲).

منها: ما تقدّم من قوله صلّی اللّه عليه و آله: «لا تجامعوا علی النكاح بالشبهة»، قال عليه السّلام: «فإذا بلغك أن امرأة أرضعتك»- إلی أن قال-: «إنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فی الهلكة»(۳).

و قد تعارض هذه بما دلّ علی عدم وجوب السؤال و التوبيخ عليه(۴)، و عدم قبول قول من يدّعی حرمة المعقودة مطلقا(۵) أو بشرط عدم كونه ثقة(۶)، و غير ذلك(۷).

و فيه: أن مساقها التسهيل و عدم وجوب الاحتياط، فلا ينافی الاستحباب. و يحتمل التبعيض بين مورد الأمارة علی الإباحة و موارد لا يوجد فيها إلّا أصالة الإباحة، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات و الوقوف عند الشّبهات علی الثانی دون الأوّل، لعدم صدق الشبهة بعد الأمارة الشرعيّة علی الإباحة، فإنّ الأمارات فی الموضوعات بمنزلة الأدلّة فی الأحكام مزيلة للشّبهة، خصوصا إذا كان المراد من الشبهة ما يتحيّر فی حكمه و لا بيان من الشارع لا عموما و لا خصوصا

۱- أی الشيخ الحرّ العاملی.

۲- الوسائل ۱۴: ۱۹۳- الباب ۱۵۷ من أبواب مقدّمات النكاح، حديث ۳- ۱.

۳- الوسائل ۱۴: ۱۹۳، الباب ۱۵۷ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ۲.

۴- الوسائل ۱۴: ۲۲۷، الباب ۲۵ من أبواب عقد النكاح.

۵- الوسائل ۱۴: ۲۲۶، الباب ۲۳ من أبواب عقد النكاح، الحديث الأول و الثالث.

۶- نفس المصدر، الحديث الثانی.

۷- انظر الوسائل ۱۴: ۴۵۷، الباب ۱۰ من أبواب المتعهٔ.

ص: ۱۳۷

بالنسبهٔ إلیه، دون مطلق مـا فیه الاحتمـال، و هـذا بخلاف أصالـهٔ الإباحـهٔ، فإنّها حکم فی مورد الشـبههٔ لا مزیلـهٔ لها. هـذا، و لکن أدلّهٔ الاحتیاط لا تنحصـر فی ما ذکر فیه لفظ «الشـبههٔ»، بل العقل مسـتقلّ بحسن الاحتیاط مطلقا. فالأولی: الحکم برجحان الاحتیاط فی کلّ موضع لا یلزم منه الحرام. و ما ذکر من أنّ تحدیـد الاسـتحباب بصورهٔ لزوم الاختلال عسـر، فهو إنّما یقدح فی وجوب الاحتیاط لا فی حسنه.

ترجمه:

تنبیه سوم: احتیاط تام موجب اختلال در نظام زندگی است

اشاره

در حکم عقـل و نقـل به خـوبی و رجحـان احتیـاط، به‌طـور مطلق تردیـدی وجود نـدارد حتی در شـبهاتی که در آن شـبهات امـاره بی‌نیازکننده (ما) از اصالهٔ الاباحه باشد، جز اینکه بلا شک احتیاط در تمام (شـبهات موضوعیّه) موجب اختلال نظام (زندگی) است، چنانکه شـیخ حرّ عاملی در گذشته به این مطلب اشاره نمود، بلکه از (احتیاط در تمام شبهات موضوعیّه) زیادتر از آنچه شیخ فرموده (عسـر و حرج) لازم می‌آید (یعنی مسـتلزم عسـر و حرج شدید، تکلیف ما لا یطاق، و تکلیف به محال لازم می‌آید) پس امر به چنین احتیـاطی (و لو اسـتحبابا) از جناب مولای حکیم جایز نیست، چرا که با غرض (از خلق انسان و اسـتفاده او از نعمات) منافات دارد (و خلاصه نقض غرض است) پس (احتیاط هم خوب است و هم بد و لکن برای تشخیص این خوب و بدی چه باید کرد؟).

راههای تشخیص حسن و قبح احتیاط در موضوعات مختلفه

۱- تبعیض (قائـل شویم) به حسب مراتب (یعنی بگوئیم که) احتیاط مسـتحب است تا آن مرتبه‌ای که اختلال در نظام لازم آیـد، این طریق نیز مشـکل است (همـان‌طور که احتیاط در تمام شـبهات موضوعیّه مشکل بود) چرا که تعیین حـدود این مطلب (که روزانه با صدها شبهه موضوعیه روبرو می‌شویم) در نهایت دشواری است.

۲- امکـان دارد (قائـل شـدن به) تبعیض به حسب احتمالـات، پس در مظنونـات احتیـاط می‌شود (یعنی هرکجـا که ظن غیر معتـبر بر حرمت‌داری احتیاط خوب است).

- و امّـا احتیـاط در (موضوعـاتی که) شـک (شـما متسـاوی الطرفین است) چه رسـد به ضـمیمه کردن موهومات به این مشـکوکات، حرجی است که مخلّ نظـام زنـدگی است و دلالـت می‌کنـد بر این تبعیض حکم عقل (البته) پس از در نظر گرفتن: ۱- خوب بودن احتیاط مطلقا (که احتیاط بطور کلّی خوب است) ۲- و

ص: ۱۳۸

مستلزم مخلّ بودنش در نظام را (یعنی از طرفی می‌بینیم که اگر مرجوح را مقدّم بر راجح بداریم قبیح است.

پس باید راجح را مقدم بر مرجوح بدانیم. بدین معنا که هرکجا ظنّ است احتیاط و هرکجا که شک و وهم داریم لا احتیاط).

۳- ممکن است (قائل شدن) به تبعیض به حسب محتملات، پس حرام محتمل اگر از امور بسیار بسیار مهم است شرعا مثل دماء و فروج و بلکه مطلق حقوق النـاس (یعنی اموال و اعراض و نفوس)، نسبت به حقوق الهیّه احتیـاط بهتر است و الّا فلا. و دلالت دارد بر این تبعیض تمام روایاتی که تأکیدکننده (اموری) در امر نکاح‌اند در حالی که نکاح مسئله بسیار مهمّی است و منشأ (تولید) فرزند است. و از جمله این ادلّه این سخن امام علیه السّلام است که در صورت شبهه اقدام به نکاح نکنید تا آنجا که امام علیه السّلام (در معنای شبهه در اینجا) فرموده‌اند که پس اگر (توسط کسی) به تو برسد که فلان زن شیردهنده (زمان کودکی) توست (هرچند حجت نیست و می‌توانی ازدواج کنی) ولی بهتر است احتیاط کنی.

و گاهی (به نظر برخی) تعارض می‌کند این (حدیثی که نقل شد و گفته شد که احتیاط خوب است) با آن احادیثی که دلالت بر عدم وجوب سؤال عند الازدواج و تقبیح و سرزنش (فرد به خاطر سؤال و تفحص پیرامون همسرش پس از ازدواج) و قبول نکردن سخن کسی که ادعای حرمت آن زن معقوده (بر شما) دارد، حال به‌طور مطلق و یا به شرط اینکه ادّعاکننده مورد وثوق نباشد.

در مورد این احادیث بعدی (سخن این است که) سیاق این احادیث تسهیل امر و عدم وجوب احتیاط (بر بندگان) است، در نتیجه تنافی با استحباب ندارد.

۴- ممکن است (قائل شدن به) تبعیض میان شبهات موضوعیه (همراه با) اماره حلیّت و میان شبهات موضوعیّه‌ای که هیچ اماره‌ای جز اصالهٔ الاباحهٔ در آن‌ها یافت نمی‌شود. پس حمل می‌شود احادیث (قف عند الشبههٔ و ...) وارد شده بر اجتناب از شبهات بر دوّمی (یعنی آنجایی که اماره حلیّت وجود ندارد) و نه بر اوّلی (که اماره بر حلیّت وجود ندارد). به دلیل صدق نکردن شبهه پس از (قیام) اماره معتبره بر اباحه (یعنی آنجا که اماره معتبره وجود دارد دیگر شک معنا ندارد تا که قف عند الشبههٔ جاری شود). پس (وجود) امارات معتبره در موضوعات نازل منزله ادلّه هستند در شبهات حکمیّه که زائل کنند آن (شبهات) هستند.

به‌ویژه اگر مراد از شبهه سرگردانی در حکم آن (موضوع) است و بیانی از شارع نرسیده نه بیان عمومی (مثل ید المسلم که حجّت است و اگر باشد تحیّری باقی نمی‌ماند) و نه بیان خصوصی (مثل الماء حلال که اگر به ما برسد دیگر جائی برای تحیّر وجود ندارد) و به عبارت دیگر (اگر شبهه به‌معنای تحیّر باشد امارات ورود دارند و اگر شبهه به‌معنای شک باشد، امارات حاکم‌اند). نه اینکه مطلق هر چیزی که در آن احتمال است (و شبهه به‌معنای شک است).

ص: ۱۳۹

و این (شبهات موضوعیّه‌ای که همراه با اماره نیستند) به خلاف موردی است که اصالهٔ الاباحه (جاری می‌کنیم)، زیرا که اینجا (اصالهٔ الاباحهٔ) حکمی است (ظاهری و تعبّدی) در مورد شبهه که آن (شبهه را) از بین نمی‌برد.

و لکن ادلّه احتیاط منحصر در لفظ و کلمه شبهه نیست تا شما بگوئید شبهه به چه معناست؟ بلکه عقل مستقل است به حسن احتیاط حتّی در شبهه موضوعیه‌ای که اماره بر حلیّت آن قائم شده پس مستحب است حکم به احتیاط در هر موضعی که از آن حرام لازم نیاید و آنچه ذکر شد مبنی بر اینکه محدود کردن استحباب به صورت لزوم اختلال عسر است در وجوب احتیاط مضرّ است و نه در حسن الاحتیاط.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در تنبیه قبلی چه بود؟

این بود که در شبهات موضوعیّه تحریمیّه نیز مثل شبهات حکمیه تحریمیّه احتیاط واجب نیست.

* غرض از بیان تنبیه سوّم چیست؟

تعیین حدود احتیاط در موضوعات است.

* مراد از پاسخ مزبور چیست؟

این است که اگرچه احتیاط واجب نیست، لکن تردیدی وجود ندارد که احتیاط کردن عند الشبههٔ عقلا و نقلا امری نیکو و راجح است. به عبارت دیگر.

۱- عقل هر عاقلی احتیاط در امور را تحسین کرده و بی‌احتیاطی در کارها را ناپسند می‌شمارد.

۲- نقلا هم روایات بی‌شماری همچون (قف عند الشبههٔ) و (احتط لدینک) و ... که ما را امر به احتیاط نموده‌اند حد اقل رجحان احتیاط را به ما گوشزد می‌کنند. پس احتیاط در شبهات موضوعیه نیز عقلا و نقلا و به‌طور مطلق حسن است چه اماره‌ای از امارات معتبره در موضوعات مثل قاعده ید، بیّنه، سوق المسلمین، اصالهٔ الصحّهٔ، اصالهٔ الطهارهٔ و ... بر حلیّت فلان شیء جزئی خارجی قائم شده باشد یا نه.

* مراد از (الّا انّه لا ریب فی انّ الاحتیاط فی الجمیع ...) چیست؟

اشاره به بیان جناب حرّ است که فرمود: بدون تردید احتیاط کردن در تمام موارد شبهات موضوعیه که مستلزم عسر و حرج شدید و اختلال در نظام زندگی است مورد نظر شارع نمی‌باشد، چرا که برای اکثر مردم قابل تحمّل نبوده و سبب دین گریزی می‌شود.

* مراد از (لمنافاته للغرض ...) چیست؟

این است که احتیاط در تمام موارد شبهه نیز نقض غرض است. چرا؟ زیرا غرض شارع این است که

ص: ۱۴۰

بندگان او از نعمتهای حلال و طیب دنیا استفاده نمایند و نه خود را محروم سازند.

* پس مراد از (و التبعیض بحسب الموارد) چیست؟

این است که برای رهایی از این مشکل باید احتیاط را تبعیض و تقسیم نمود. چرا که احتیاط در تمام موارد شبهه نه تنها حسنی ندارد، بلکه مستلزم قبح هم می‌باشد و لذا جناب شیخ در مقام چنین تقسیمی چهار طریق را پیشنهاد فرموده است.

* مراد از (و استحباب الاحتیاط حتّی یلزم الاختلال ...) چیست؟

بیان طریقه اوّل است مبنی بر اینکه احتیاط تا آنجائی بجا و حسن است که مستلزم اختلال در نظام زندگی نشود و الّا بی‌جا و مشکل‌ساز است.

* اشکال طریقه مزبور چیست؟

دو اشکال در طریقه فوق وجود دارد:

۱- تعیین چنین حدّ و مرزی که تا کجا موجب اختلال است و تا چه مرحله‌ای نه بسیار سخت و دشوار است چرا که مفهوم اختلال نظام مبهم و قابل تفاسیر متفاوت است.

۲- نقض غرض است، چرا که غرض از خلقت بهره‌مندی و برخورداری بندگان خدا از نعمتها است و حال آنکه احتیاط تا چنین مرحله‌ای مانع از چنین برخورداری است.

* پس مراد از (فیحتاط فی المظنونات ...) چیست؟

این است که اگر استحباب الاحتیاط حتّی یلزم الاختلال مشکل، پس هرکجا که احتمال حرمت مظنون است به یک ظنّ غیر معتبر یعنی احتمال حرمت قوّی و راجح است احتیاط حسن است.

بنابراین آنجا که احتمال حرمت و عدم حرمت مساوی است (یعنی شک) و آنجا که احتمال حرمت ضعیف و احتمال عدمش قوی‌تر است (یعنی وهم)، احتیاط حسنی ندارد.

* دلیل شیخنا بر طریق مزبور چیست؟

۱- احتیاط مطلقا حسن دارد چه مظنونات، چه در مشکوکات و چه در موهومات.

۲- بلاشک اجرای احتیاط به‌طور مطلق، مستلزم اختلال در نظام است پس باید تقسیم شود.

۳- ترجیح مرجوع بر راجح عقلاـ قبیح است، پس باید احتمال راجح را اخذ و احتیاط مساوی و مرجوح را رها نمود. پس باید احتمال راجح را اخذ کرده و احتمال مساوی و مرجوح را کنار گذاشت.

* مراد از (فالحرام المحتمل اذا کان من الامور المهمهٔ ...) چیست؟

این است که:

۱- احتیاط در امور و موضوعاتی که عند الشارع از اهمیّت بسزائی برخوردار بوده و مسامحه در آنها

ص: ۱۴۱

جایز نیست مثل امور مربوط به جان‌های مردم و یا امور مربوط به اعراض و نوامیس آن‌هاست حسن و نیکوست فی المثل:

الف: شک داریم که آیا فلان شخص واجب القتل است یا نه؟

ب: شک داریم که آیا ازدواج و آمیزش با فلان زن جایز است یا نه بلکه این حسن احتیاط در مطلق اموری که مربوط به حقّ الناس است و شارع مقدّس نسبت به آنها عنایت ویژه دارد، وجود دارد.

۲- احتیاط در اموری که پای حقّ الناس در آنها در میان نیست مثل حقوق الهی محض که شارع مقدّس باب استغفار و آمرزش را در آنها باز گذاشته است، احتیاط حسنی ندارد مثل گوشت مشکوکی که در راه افتاده و مکلّف آن را می‌خورد و حال آنکه در واقع نجس و یا حرام بوده است.

* دلیل شیخنا بر طریقه مزبور چیست؟

تأکیدات شدید است که در آیات و روایات بر حقوق مردم وارد شده است و از جمله این روایات، روایتی است از امام علیه السّلام که در رابطه با امر نکاح فرموده‌اند:

لا تجامعوا علی النکاح بالشبهة ... الی ان قال- فانّ الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة.

* پس مراد از (و قد تعارض هذه بما دلّ علی عدم وجوب السؤال ...) چیست؟

این است که ما در مقابل روایت مزبور که دلالت دارد بر شبهات موضوعیه، روایاتی داریم که دلالت دارند بر عدم وجوب سؤال و تحقیق در این امور و عدم قبول سخن کسی که می‌گوید: این زنی را که شما برای خود عقد کرده‌ای بر شما حرام است. حال این‌گونه روایات معارض با احادیث احتیاط در امور مربوط به حقّ‌الناس‌اند و لذا طریقه مذکور قابل قبول نیست.

* پاسخ شیخ به اعتراض فوق چیست؟

این است که سیاق این روایات تسهیل و آسان گرفتن و عدم وجوب سؤال است و نه حرمت آن و این مسئله هیچ‌گونه تنافی با استحباب ندارد. چرا؟

زیرا سؤال مشقّت‌آور است و برای رفع این مشقّت و زحمت فرموده‌اند که سؤال نکنید.

* حاصل این پاسخ چیست؟

۱- اگر روایات احتیاط می‌گفت احتیاط واجب است، پس باید سؤال کرد تا احتیاط نمود و این روایات بگوید سؤال و احتیاط واجب نیست، تعارض حاصل می‌شود.

۲- اگر روایات احتیاط می‌گفت سؤال جایز و احتیاط حسن است و این روایات بگوید سؤال حرام است باز تعارض حاصل می‌شود. و لکن مطلب این‌گونه نیست، بلکه روایات احتیاط دلالت بر حسن و استحباب احتیاط می‌کنند و این

ص: ۱۴۲

روایت دلالت بر عدم وجوب سؤال. حال آیا عدم وجوب با استحباب تنافی دارد.

* مراد از (و یحتمل التبعیض بین مورد الامارة علی الاباحة و مورد لا لوجد الا ...) چیست؟

تقسیم احتیاط است برحسب موارد شبهات موضوعیه بدین معنا که بگوئیم در موارد شبهه موضوعیه:

۱- گاهی اماره معتبره بر حلیّت وجود دارد مثل قاعده (ید) و سوق المسلمین.

۲- و گاهی اماره معتبره‌ای بر حلیّت وجود ندارد مثل مایعی خارجی که مردّد است بین خلّ و خمر و یا طهارت و نجاست.

حال نسبت به مواردی که اماره معتبره‌ای بر حلیّت وجود ندارد و تنها می‌توان اصل اباحه را جاری کرد می گوئیم احتیاط حسن است.

و نسبت به مواردی که معنای شبهه تحیّر است و اماره معتبره بر حلیّت آن مورد، وجود دارد بگوئیم احتیاط حسنی ندارد، چرا که اماره معتبره بر اصول دیگر مثل احتیاط ورود دارد و موضوع تحیّر را نابود می کند و دیگر جائی برای آن وجود ندارد.

و نسبت به مواردی که شبهه به‌معنای شک است و شاک وجود دارد. اگرچه اماره معتبره (و یا غیر علمیّه‌ای) هم بر حلیّت مورد وجود داشته باشد باز برائت جاری می کنیم، چرا که امارات و ادلّه غیر علمیّه شک انسان را از بین نمی‌برد که در بند بعدی نیز به آن اشاره خواهد شد.

* چرا شیخ می‌فرماید در مواردی که اماره بر حلیّت وجود دارد احتیاط حسنی ندارد؟

زیرا همان‌طور که با قیام اماره در احکام، شبهه ما رفع می‌شود، همین‌طور هم با قیام اماره در موضوعات نیز شبهه ما رفع می‌شود چون در هر دو صورت اماره نازل منزله علم است.

در نتیجه موضوع احتیاط از بین رفته و جایی برای احتیاط باقی نمی‌ماند تا حسن باشد به‌ویژه اگر شبهه به‌معنای تردّد در حکم باشد.

* مراد از عبارت (خصوصا اذا کان المراد من الشبهة ما یتحیّر فی حکمه و لا بیان ...) چیست؟

بیانی بر مطلب فوق بدین معنا که شبهه دارای دو معناست:

۱- گاهی به‌معنای تحیّر و تردید است به‌طوری که فرد مردّد نمی‌داند چه بکند.

۲- و گاهی به‌معنای عدم العلم است یعنی فی المثل یقین و قطع به حرمت وجود ندارد.

حال اگر شبهه به‌معنای تحیّر باشد با قیام اماره اطمینان حاصل شده و شبهه از میان می‌رود و لذا موضوعی برای احتیاط و یا به عبارت دیگر اصل باقی نمی‌ماند.

و اگر شبهه به‌معنای عدم العلم باشد با قیام اماره نیز عدم العلم به حال خود باقی است و احتیاط حسن است چرا که اماره علم‌آور نمی‌باشد.

ص: ۱۴۳

* پس مراد از (و هذا بخلاف اصالهٔ الاباحهٔ، فانّها حکم فی مورد الشبههٔ لا مزیلهٔ لها ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه اگر با قیام اصالهٔ الاباحه هم شبهه زائل می‌شود پس چرا احتیاط در شبهه به‌معنای تحیّر حسن نباشد؟ و لذا چون اصالهٔ الاباحه در مورد شبهه جاری می‌شود نه اینکه از بین برنده آن باشد، می‌فرماید احتیاط حسنی ندارد.

* حاصل مطلب در (و لکن أدلّهٔ الاحتیاط لا تنحصر فی ما ذکر ...) چیست؟

بیان اشکال در طریقه مزبور است مبنی بر اینکه اگر ادلّه حسن احتیاط منحصر بود به مواردی که لفظ شبهه در آنها آمده است تفاصیل مذکور درست بود، ولی عقل حکم بالاستقلال دارد بر اینکه (الاحتیاط حسن مطلقا حتی فی امارهٔ الحلیّهٔ).

* مراد از (فالاولی، الحکم برجحان الاحتیاط فی کلّ موضع لا یلزم منه الحرام) چیست؟

این است که طریق اوّل از طرق مذکوره صحیح است. یعنی احتیاط تا مرحله عسر و حرج حسن است، لکن به مرحله اختلال نظام که رسید دیگر قبیح است.

* پس مراد از (و ما ذکر من انّ تحدید الاستحباب ...) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدّر است مبنی بر اینکه مگر شما به طریق اول اشکال وارد نکردید و گفتید که تحدید به عسر و حرج و اختلال نظام نقض غرض است، حال چطور شد که دوباره طریق اوّل را برگزیدید؟

و لذا شیخ پاسخ می‌دهد که اگر احتیاط واجب بود آن اشکالات ما بر طریق اوّل وارد بود، لکن احتیاط مستحب است و مستحب تکلیفی سهل و آسان است هرکه بخواهد بدان عمل می‌کند و هرکه نخواهد مجبور نیست که به آن عمل نماید.

* خلاصه مطالب در این تنبیه چیست؟

۱- احتیاط در شبهات موضوعیه‌ای که همراه با اماره‌اند خوب نیست و لکن احتیاط در شبهات موضوعیه‌ای که مجرد از اماره‌اند احتیاط خوب است. چرا؟

زیرا با بودن امارات معتبره، ادله احتیاط استحبابی:

۱- یا مورداند، چرا که حسن الاحتیاط جایش تحیّر است و با بودن اماره معتبره تحیّری باقی نمی‌ماند.

۲- و یا محکوم‌اند، چرا که امارات معتبره (غیر علمیه) شک را از میان نبرده و احتیاط خوب است و لذا برای تشخیص این محدوده‌ها قائل به تبعیض و تقسیم می‌شویم.

۱- یحتمل التبعیض بحسب المراتب

۲- یحتمل التبعیض بحسب الاحتمالات

۳- یحتمل التبعیض بحسب المحتملات

۴- یحتمل التبعیض بحسب الموارد.

و شیخ احتمال و تبعیض اوّل را می‌پذیرد.

ص: ۱۴۴

متن:

الرابع:

إباحهٔ ما يحتمل الحرمهٔ غير مختصّهٔ بالعاجز عن الاستعلام، بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع، لعموم أدلّته من العقل و النقل، و قوله عليه السّلام فى ذيل روايهٔ مسعدهٔ بن صدقهٔ: «و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غيره أو تقوم به البيّنهٔ»(۱)، فإنّ ظاهره حصول الاستبانهٔ و قيام البيّنهٔ لا التحصيل، و قوله: «هو لك حلال حتّى يجيئك شاهدان»(۲).

لكن هذا و أشباهه- مثل قوله عليه السّلام فى اللحم المشترى من السوق: «كل و لا تسأل»(۳)، و قوله عليه السّلام: «ليس عليكم المسألهٔ، إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم»(۴)، و قوله عليه السّلام فى حكايهٔ المنقطعهٔ الّتى تبيّن لها زوج: «لم سألت»(۵)- واردهٔ فى موارد وجود الأمارهٔ الشرعيّهٔ على الحليّهٔ، فلا تشمل ما نحن فيه.

إلا أن المسألهٔ غير خلافيّهٔ، مع كفايهٔ الإطلاقات.

ترجمه:

تنبیه چهارم

اختصاص نداشتن اباحه به کسی که ناتوان از سؤال است

حلال بودن موضوعی که احتمال حرمت در آن داده می‌شود به فرد ناتوان از استعلام (و فحص) اختصاص ندارد، بلکه (اصل برائت و حلیّت) شامل توانای بر تحصیل علم هم می‌شود (و این اباحه و عدم وجوب فحص در شبهه وجوبیه) ۱- به دلیل عمومیت و اطلاق ادلّه عقلی و نقلی (اصالهٔ البراءهٔ مثل قبح عقاب بلابیان و حدیث کلّ شیء لک حلال و ...) ۲- به دلیل این سخن امام علیه السّلام در ذیل روایت مسعدهٔ ابن صدقه که فرمودند:

تمام اشیاء محکوم به حلیّت‌اند تا زمانی که حلال نبودن آن به‌خودی‌خود برای تو روشن شود و یا بیّنه‌ای بر این عدم حلیّت اقامه گردد، پس ظاهر مطلب روشن شدن و اقامه بیّنه بطور خودبه‌خودی است

۱- الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

۲- الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمهٔ المباحهٔ، الحديث ۲.

۳- الاستبصار ۴: ۷۵، الباب ۴۸ من كتاب العتق، الحديث الأوّل.

۴- الوسائل ۲: ۱۰۷۱، الباب ۵۰ من أبواب النجاسات، الحديث ۳.

۵- الوسائل ۱۴: ۴۵۷، الباب ۱۰ من أبواب المتعهٔ، الحديث ۳ و ۴، مع تفاوت.

ص: ۱۴۵

نه به سبب کسب و تحصیل (توسط شما)، ۳- و به دلیل این سخن امام علیه السّلام که فرمودند:

آن (پنیر) برای تو حلال است تا دو شاهد بر (از میته بودن مایه آن) برای تو شهادت دهند. (و لذا مادامی که بیّنه و شاهد اقامه نگردیده پنیر مزبور محکوم به حلیّت است).

لکن این دو حدیث (مذکور) و امثال آن (همچون فرموده امام علیه السّلام راجع به گوشت خریداری شده از بازار که فرمود: بخور و سؤال نکن و این فرمایش امام علیه السّلام که این‌ها برای شما مشکلی ندارد، چرا که یهود و نصاری خود را به مضیقه انداخته‌اند و این قول امام علیه السّلام (که برای چه سؤال کردی) در حکایت آن زن (عقد شده به صیغه) موقت که بعد روشن می‌شود که دارای شوهر است، وارد شده‌اند جهت مواردی که (علاوه بر اصالهٔ البراءهٔ) اماره شرعیه بر حلیّت آنها وجود دارد (مثل ید المسلم، سوق المسلمین و ظاهر حال مسلم).

پس (این احادیث) شامل ما نحن فیه (یعنی شبهات موضوعیّه‌ای که اماره بر حلیّت آن وجود ندارد و تنها می‌خواهیم اصالهٔ البراءهٔ در آن جاری کنیم) نمی‌شود، جز اینکه این مسئله اجماعی است (که شبهه موضوعیه فحص نمی‌خواهد) و اطلاقات و عمومات احادیث در این مسئله کافی است.

(تشریح المسائل)

* جهت یادآوری بفرمایید آیا جاهل به حکم معذور است یا نه؟

در مرحله اوّل خیر، بلکه موظف است به فحص پیرامون حکم مشتبه بپردازد و علم به حکم و یا احکام حاصل نماید. بنابراین بدون فحص حق ندارد مشتبه الحکم به شبهه حکمیه را مرتکب شود. لکن در مرحله یأس بعد الفحص اگر دست‌یابی به دلیل معتبر بر حرمت می‌تواند خود را بر بریء الذّمّه کرده و اصالهٔ البراءهٔ را جاری نموده و مرتکب شود. حال چه این یأس بعد الفحص در اثر فقدان نصّ باشد یا تعارض نصین و یا اجمال نصّ.

* جاهل به موضوع چطور آیا معذور است یا نه؟

بله، معذور است و لو متمکّن از سؤال و تحقیق نیز باشد. چرا که سؤال و تفحّص در موضوع بر او واجب نیست. بنابراین فرد جاهل مجاز به ارتکاب امر مشتبه است تا اینکه در اثر تصادف یا تذکّی برایش یقین به حرمت مورد مشتبه حاصل شود که در این صورت باید اجتناب کند.

* دلیل جناب شیخ بر مدّعای فوق چیست؟

۱- اقوال و ادلّه عقلیه و نقلیه عمومی:

مثل قبح عقاب بلابیان، که مفهومش عدم قبح عقاب در صورت بیان است پس تا روزگاری که بیانی نرسیده مکلّف حقّ ارتکاب دارد و مثل کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال، چه مکلّف قادر بر

ص: ۱۴۶

استعلام باشد چه نباشد و مثل الاشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر هذا. او تقوم به البیّنة که علم به حرمت از روی تصادف و اقامه بیّنه است و نه سؤال و تفحّص.

۲- اقوال و ادله خصوصی: مثل هو لک حلال حتی یجیئک شاهدان، راجع به پنیر مشکوکی که منبع ساخت و تولید آن معلوم نبود و امام فرمودند برای تو حلال است تا اینکه برحسب تصادف، دو فرد عادل بر حرمت آن شهادت دهند. و مثل کل و لا تسئل که امام راجع به گوشت خریداری شده از بازار فرمودند.

و مثل لیس علیکم المسألة، در پاسخ به کسی که پوست حیوانی را از بازار خریده بود و در آن تردید می‌کرد. و مثل لم سألت، در پاسخ به مردی که زن شوهردار را به خیال اینکه شوهر ندارد صیغه کرده بود و بعد از سؤال کردن فهمیده بود که زن شوهردار است.

* پس مراد شیخ از (واردة فی موارد وجود الامارة الشرعیّة علی الحلیّة) چیست؟

این است که در تمام موارد مذکور امارات معتبره بر حلیّت داریم، فی المثل:

۱- در مثال اول، دوم و سوم قانون سوق المسلمین بر این حلیّت دلالت دارد.

۲- در مثال چهارم، اصل عدم المانع را.

* پس مراد از (فلا یشمل ما نحن فیه الّا ان المسألة ...) چیست؟

این است که روایات مزبور شامل مسئله مورد بحث ما یعنی موارد شبهه موضوعیّه نمی‌شود بدین معنا که این روایات دلیل بر این نمی‌شود که در مواردی هم که شبهه موضوعیّه است و اماره‌ای هم بر حلیّت وجود ندارد مکلّف حقّ دارد مرتکب شود، خیر اگر مرتکب شود معذور نیست و لذا باید سؤال کند، الا اینکه در شبهات موضوعیه احتیاط بالاجماع واجب نیست و اطلاقاتی همچون کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال برای ما کافی است.

* به‌طور خلاصه بفرمائید در مطلب اوّل چه گذشت؟

مطلب اوّل که در رابطه با شبهات تحریمیّه بود:

۱- در سه مسئله‌اش یعنی فقدان نصّ، اجمال نصّ و تعارض نصّین میان اخباریها و اصولیها اختلاف بود.

الف: مشهور اصولیین اصالة البرائتی بودند.

ب: و مشهور اخباریین اصالة الاحتیاطی.

۲- و در مسئله چهارم یعنی شبهه موضوعیّه اخباری و اصولی اصالة البرائتی بودند و کسی قائل به وجوب احتیاط نبود.

ص: ۱۴۷

متن:

المطلب الثانی:

فی دوران حکم الفعل بین الوجوب و غیر الحرمهٔ من الأحکام و فیه- أیضا- مسائل:

الاولی:

فیما اشتبه حکمه الشرعی الکلیّ من جههٔ عدم النصّ المعتبر

کما إذا ورد خبر ضعیف أو فتوی جماعهٔ بوجوب فعل، کالدعاء عند رؤیهٔ الهلال، و کالاستهلال فی رمضان، و غیر ذلک.

و المعروف من الأخباریین هنا موافقهٔ المجتهدین فی العمل بأصالهٔ البراءهٔ و عدم وجوب الاحتیاط، قال المحدّث الحرّ العاملی- فی باب القضاء من الوسائل-: إنه لا خلاف فی نفی الوجوب عند الشک فی الوجوب، إلّا إذا علمنا اشتغال الذمّهٔ بعبادهٔ معیّنهٔ و حصل الشک بین فردین، کالقصر و التمام و الظهر و الجمعهٔ و جزاء واحد للصید أو اثنین و نحو ذلک، فإنّه یجب الجمع بین العبادتین، لتحریم ترکهما معا، للنصّ، و تحریم الجزم بوجوب أحدهما بعینه، عملا بأحادیث الاحتیاط(۱)، انتهی موضع الحاجهٔ.

و قال المحدّث البحرانی- فی مقدّمات کتابه، بعد تقسیم أصل البراءهٔ إلی قسمین: أحدهما:

أنّها عبارهٔ عن نفی وجوب فعل وجودی، بمعنی: أن الأصل عدم الوجوب حتّی یقوم دلیل علی الوجوب: و هذا القسم لا خلاف فی صحّهٔ الاستدلال به، إذ لم یقل أحد: إنّ الأصل الوجوب(۲).

و قال فی محکیّ کتابه- المسمّی بالدرر النجفیّهٔ-: إن کان الحکم المشکوک دلیله هو الوجوب، فلا خلاف و لا إشکال فی انتفائه حتّی یظهر دلیله، لاستلزام التکلیف بدون الدلیل الحرج و التکلیف بما لا یطاق(۳)، انتهی.

۱- الوسائل ۱۸: ۱۲۰- ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، ذیل الحدیث ۲۸.

۲- الحدائق ۱: ۴۳.

۳- انظر الدرر النجفیّهٔ: ۲۵، و الحاکی هو الشیخ محمّد تقی فی هدایهٔ المسترشدین: ۴۴۴.

ص: ۱۴۸

ترجمه:

مطلب دوّم: در دوران حکم عقل میان وجوب و غیر حرمت

اشاره

و در این شبهه (وجوبیه) نیز چهار مسئله وجود دارد.

مسئله اول: در امری است که حکم شرعی کلّی آن به دلیل نبود نصّ معتبر (بر ما) مشتبه شده است

اشاره

و در صورتی که خبری ضعیف یا فتوای گروهی بر وجوب آن امر به (ما) برسد، مثل دعاء عند رؤیهٔ الهلال و مثل استهلال در اول ماه رمضان و غیر آن. مشهور از اخباریین در این مسئله، توافق با حضرات اصولیین است در عمل به اصالهٔ البراءهٔ و عدم وجوب احتیاط.

۱- مرحوم شیخ حرّ عاملی در باب قضاء و شهادات کتاب وسائل می‌فرماید: در نفی وجوب احتیاط و اجرای اصل برائت عند الشک، اختلافی وجود ندارد مگر (در جائی که اجمالا بدانیم ذمه ما به عبادتی مشغول است (که عند اللّه) معین است (و عندنا غیر معین) و شک میان دو فرد آن حاصل شده است مثل قصر و اتمام و ظهر و جمعه و جزاء واحد (برای دو نفر) که باهم شکار کرده‌اند) و یا دو جزاء (برای هریک بطور علی‌حده) و نحو ذلک. پس واجب است جمع میان دو عبادت (بدین معنا که احتیاط در اینجا واجب است فی المثل آن دو نفر هریک باید به‌طور علی حده کفاره بدهد) به خاطر حرام بودن ترک هر دو عبادت باهم و به خاطر وجود نصّ و به خاطر عمل به احادیث احتیاط). (نکته: مطالب مذکور به جز همان جمله اول محدث که مورد نظر شیخ بود، مربوط به شک در باب مکلّف به است).

۲- و مرحوم محدّث بحرانی در مقدمات کتاب حدائقش بعد از اینکه اصل برائت را به دو قسم تقسیم می کند (یکی در رابطه با شبهه تحریمیّه و دیگری مربوط به شبهه وجوبیه) می‌فرماید: یکی از این دو قسم از برائت، نفی و برداشتن وجوب فعل وجودی است (مثلا- اگر شک شود که دعاء عنه رؤیت الهلال واجب است یا نه، این وجوب را با برائت از میان برمی‌داریم) بدین معنا که اصل، عدم الوجوب است تا اینکه دلیل معتبر بر وجوب آن اقامه شود.

و (در صحت) این قسم (استدلال از اصالهٔ البراءهٔ در شبهه وجوبیه) اختلافی وجود ندارد چرا که احدی نگفته است که اصل (در اینجا) وجوب است. (البته قسم دیگر اصالهٔ البراءهٔ در شبهه تحریمیّه است که اخباریها در آنجا احتیاطی هستند).

و ایشان در کتاب دیگرشان که «درر النجفیّهٔ» نامیده می‌شود فرموده است: و اگر دلیل حکم مشکوکی (که شما دلیلی بر وجوب آن ندارید) فی الواقع وجوب بود، اختلافی در نفی این وجوب (و اجرای اصالهٔ البراءهٔ) وجود ندارد تا مادامی که دلیل وجوبش پیدا شود، چرا که تکلیف بدون دلیل مستلزم حرج و تکلیف به ما لا یطاق است می‌باشد.

ص: ۱۴۹

(تشریح المسائل)

* مطلب دوم از مطالب سه گانه شبهات بدویّه مربوط به چه امری است؟

مربوط به شبهات وجوبیه حکمیّه یعنی دوران امر میان وجوب و غیر حرمت از احکام پنجگانه دیگر از قبیل استحباب، اباحه و کراهت می‌باشد که این مطالب نیز دارای چهار مسئله است.

* مسائل چهارگانه مطلب دوم در رابطه با شبهه وجوبیه حکمیه چه مسائلی هستند؟

۱- شبهه وجوبیه حکمیّه و فقدان نصّ

۲- شبهه وجوبیّه حکمیه و اجمال نصّ

۳- شبهه وجوبیه حکمیه و تعارض نصین

۴- شبهه وجوبیّه موضوعیه

* مسئله اوّل پیرامون چه مسئله‌ای است؟

پیرامون شبهه وجوبیه است که منشأ آن شبهه فقدان نصّ باشد.

* مراد از (کما اذا ورد خبر ضعیف او فتوی جماعهٔ ... الخ) چیست؟

این است که اگر در وجوب فعلی از افعال اختیاری ما و یا عنوانی از عناوین کلیه شک نمائیم مثل دعا عند رؤیهٔ الهلال و استهلال در ماه رمضان و منشأ شک ما هم فقدان نصّ معتبر باشد، اتفاق‌نظر اصولی و اخباری بر اجرای اصالهٔ البراءهٔ و عدم وجوب احتیاط است و نه عمل به اخبار ضعیفه و فتوای برخی از فقها.

* در تبیین اخبار ضعیفه و فتوای برخی از فقهاء در ما نحن فیه مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- روایتی ضعیف و غیر معتبر بر ما وارد شده است مبنی بر اینکه: در اوّل هر ماه در هنگام دیدن هلال ماه بر شما واجب است که دعا کنید و لذا ما شک می‌کنیم که آیا واقعا عند الاسلام دعا عند رؤیت الهلال واجب است یا نه.

۲- برخی از فقهاء فتوی داده‌اند که استهلال در ماه رمضان واجب است بدین معنا که شب اوّل ماه رمضان هرکسی باید اقدام به رؤیت هلال کند، در نتیجه برای ما شک حاصل می‌شود که آیا استهلال در ماه رمضان شرعا واجب است یا نه؟

* دلیل شیخ بر اصالهٔ البراءهٔ در شبهه وجوبیه چیست؟

همان ادلّه اربعه بر اصالهٔ البراءهٔ در شبهه تحریمیّه است که شواهدی را نیز از مشاهیر اخباریین در این زمینه آورده است.

* اولین شاهد شیخ بر اصالهٔ البراءهٔ در شبهه وجوبیّه چیست؟

بیان شیخ حر عاملی است در وسائل الشیعهٔ، مبحث قضا و شهادات است مبنی بر اینکه در موارد احتمال وجوب:

ص: ۱۵۰

۱- گاهی شبهه بدویه است بدین معنا که شک ما در اصل وجوب است در چنین مواردی لا خلاف فی نفی الوجوب و یا به عبارت دیگر جریان اصالهٔ عدم الوجوب.

۲- و گاهی شبهه مقرون به علم اجمالی است بدین معنا که قطع داریم به اینکه خطابی از شارع رسیده و برای ما اشتغال ذمّه درست کرده نسبت به یک عبادت معینه‌ای و لکن ما در متعلّق (و یا افراد) تکلیف و یا مکلّف به شک داریم.

حال شک در متعلّق تکلیف و یا مکلّف به خود بر دو قسم است:

۱- آنجا که دوران امر میان دو امر متباین است یعنی اگرچه علم به خطاب کلّی (صلّ) داریم و می‌دانیم که برعهده ماست، لکن نمی‌دانیم به قصر تعلق گرفته یا اتمام به ظهر تعلّق گرفته یا جمعه؟

۲- آنجا که دوران امر میان اقلّ و اکثر است که در هر حال اقلّ قدر متیقّن است لکن اقلّ و اکثر خود بر دو نوع است: الف: اقلّ و اکثر استقلالی؛ ب- اقلّ و اکثر ارتباطی.

* منظور از اقل و اکثر ارتباطی چیست؟

این است که اگر در واقع، اکثر متعلّق تکلیف باشد انجام دادن اقلّ لغو و فاسد اسد و به درد نمی‌خورد فی المثل اقلّ در شبهه وجوبیّه طاعت محسوب نمی‌شود و در شبهه تحریمیه معصیت به حساب نمی‌آید.

مثال: گاهی مکلّف، به یک تکلیف وجوب مثلا نماز علم دارد، لکن شک می‌کند که متعلّق این تکلیف نماز با سوره است (یعنی اکثر) و یا نماز بی‌سوره است (یعنی اقلّ) پس در اینجا تکلیف معلوم است، لکن متعلّق آن مردّد است میان اقلّ و اکثر.

* در اقلّ و اکثر ارتباطی تکلیف چیست؟

۱- جناب شیخ قائل به جریان برائت عقلی و نقلی در مورد تکلیف به اکثر یعنی نماز با سوره و جزئیت سوره برای نماز است.

۲- برخی از متأخرین و گروهی از قدما قائل به عدم جریان برائت بطور مطلق نه عقلی و نه نقلی بوده و بلکه قائل به احتیاط شده و اکثر را می‌آورند.

* نظر جناب شیخ حرّ در این مسئله چیست؟

قائل به احتیاط در موارد علم اجمالی است لکن:

۱- در دوران میان متباینین به جمع هر دو.

۲- و در اقلّ و اکثر به اتیان و انجام اکثر است.

* دلیل جناب حرّ بر وجوب احتیاط در موارد علم اجمالی چیست؟

این است که در این مسئله چهار حالت و یا صورت بیشتر متصوّر نیست:

ص: ۱۵۱

۱- احتیاط و یا موافقت قطعیه در موارد علم اجمالی بدین معنا که هر دو طرف شبهه را اتیان کنیم.

۲- احتیاط و یا مخالفت عملیّه قطعیّه در موارد علم اجمالی بدین معنا که هر دو طرف شبهه را ترک نماییم.

۳- موافقت و مخالفت احتمالیه بدین معنا که از روی تخییر یک طرف را حتما اتیان کنیم.

۴- التزام به یکی از آن دو طرف تعیّنا و نه از روی اختیار.

* کدامیک از احتمالات فوق باطل و کدامیک صحیح است؟

احتمال دوم، سوم و چهارم باطل و احتمال اوّل درست و صحیح است.

* چرا احتمال دوّم باطل است؟

اولا: علم اجمالی مثل علم تفصیلی منجّز واقع است و مخالفت قطعیه آن جایز نیست.

ثانیا: در اینجا نصّ وجود دارد و با وجود نصّ مخالفت جایز نیست.

* چرا احتمال سوم باطل است؟

زیرا مخالف اخبار احتیاط است چون در اخبار احتیاط بحث از وجوب احتیاط است و اینجا سخن از تخییر.

* چرا احتمال چهارم باطل است؟

زیرا ترجیح بلامرجح است و دلیل شرعی بر چنین ترجیحی وجود ندارد. در نتیجه: احتمال اول که همان وجوب احتیاط است تعیین یافته و مطلوب ما حاصل شده است.

* دوّمین شاهد شیخ اعظم بر وجود اخبار ضعیفه چیست و بر چه امری دلالت دارد؟

بیان مرحوم محدّث بحرانی صاحب حدائق است در مقدمه کتاب حدائق مبنی بر اینکه: اصل برائت بر دو نوع است: ۱- برائت ذمّه از وجوب؛ ۲- برائت ذمّه از حرمت.

* منظور صاحب حدائق از برائت ذمّه از وجوب چیست؟

نفی یک فعل وجودی است که همان وجوب و اتیان العمل باشد الّا بالدلیل.

* منظور ایشان از برائت ذمّه از حرمت چیست؟

نفی یک امر عدمی است که همان حرمت و ترک است.

* مراد محدّث از این تقسیم چیست؟

این است که:

۱- اگر شک نمودیم که آیا وجود فلان فعل واجب است یا نه اصل برائت جاری می‌کنیم.

۲- و اگر شک نمودیم که آیا عدم فلان فعل واجب است و وجودش حرام یا نه؟ اصل برائت از وجوب عدم و یا حرمت فعل جاری می‌کنیم، مگر اینکه دلیلی بر یک طرف آورده شود.

ص: ۱۵۲

* نتیجه‌گیری محدّث از بیان خودش چیست؟

این است که:

قسم اول که جریان برائت در شبهات وجوبیه است مورد پذیرش بوده و محل اختلاف نیست.

قسم دوم که جریان برائت از وجوب عدم یا حرمت فعل است محل اختلاف و نزاع است.

* سومین شاهد شیخ چیست؟

نقل بیان دیگری است از همین محدّث بحرانی در درر النجفیّه مبنی بر اینکه:

۱- اگر حکمی که مشکوک است وجوب باشد و لکن دلیلی بر اثبات آن قائم نشده باشد، بلاشک اصل برائت جاری کرده و حکم به عدم وجوب آن می‌کنیم تا زمانی که دلیل بر وجوب آن اقامه شود.

* دلیل جناب بحرانی بر مطلب فوق چیست؟

این است که:

۱- تکلیف بلابیان تکلیف بما لا یطاق است و قصد امتثال ممکن نیست.

۲- تکلیف ما لا یطاق قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

ص: ۱۵۳

متن:

لکنّه قدّس سرّه فی مسألهٔ وجوب الاحتیاط، قال بعد القطع برجحان الاحتیاط:

إنّ منه ما یکون واجبا، و منه ما یکون مستحبّا:

فالأوّل: کما إذا تردّد المکلّف فی الحکم، إمّا لتعارض الأدلّهٔ، أو لتشابهها و عدم وضوح دلالتها، أو لعدم الدلیل بالکلیّهٔ بناء علی نفی البراءهٔ الأصلیّهٔ، أو لکون ذلک الفرد مشکوکا فی اندراجه تحت بعض الکلیّات المعلومهٔ الحکم، أو نحو ذلک.

و الثانی: کما إذا حصل الشکّ باحتمال وجود النقیض لما قام علیه الدلیل الشرعی احتمالا مستندا إلی بعض الأسباب المجوّزهٔ، کما إذا کان مقتضی الدلیل الشرعی إباحهٔ شیء و حلیّته لکن یحتمل قریبا بسبب بعض تلک الأسباب أنه ممّا حرمه الشارع و إن لم یعلم به المکلّف.

و منه جوائز الجائر، و نکاح امرأهٔ بلغک أنّها ارتضعت معک الرضاع المحرّم إلّا أنّه لم یثبت ذلک شرعا، و منه أیضا الدلیل المرجوح فی نظر الفقیه. اما إذا لم یحصل ما یوجب الشک و الرّیبهٔ، فإنّه یعمل علی ما ظهر له من الأدلّهٔ و إن احتمل النقیض باعتبار الواقع، و لا یستحب له الاحتیاط هنا، بل ربّما کان مرجوحا، لاستفاضهٔ الأخبار بالنهی عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمین.

ثمّ ذکر الأمثلهٔ للأقسام الثلاثهٔ لوجوب الاحتیاط، أعنی اشتباه الدلیل و تردّده بین الوجوب و الاستحباب، و تعارض الدلیلین، و عدم النص، قال: و من هذا القسم: ما لم یرد فیه نصّ من الأحکام الّتی لا یعمّ بها البلوی عند من لم یعتمد علی البراءهٔ الأصلیّهٔ، فإن الحکم فیه ما ذکر، کما سلف، انتهی.

ترجمه:

شبهه وجوبیه و قول محدّث برای در وجوب احتیاط

اشاره

ولی جناب محدّث بحرانی رحمه اللّه در مسأله وجوب احتیاط پس از قطع به رجحان و خوبی احتیاط فرموده است: در برخی از موارد احتیاط واجب است و در برخی موارد مستحب.

الاوّل: (آنجایی که احتیاط واجب است) مثل هنگامی که مکلف در حکم مردّد است (و آن را نمی‌داند).

۱- یا به خاطر تعارض ادلّه؛

۲- یا به خاطر تشابه ادلّه و عدم وضوح (یعنی اجمال آن)؛

۳- و یا به خاطر عدم دلیل است به‌طور کلّی بنا بر نفی (جریان) برائت اصلیه (در این گونه شبهات)؛

۴- و یا به خاطر بودن یک فرد و مصداق در تحت برخی از عمومات و کلیات است (مثلا حکم کلی این

ص: ۱۵۴

است که الغنی حرام، حال ما مردّد هستیم که صوت مطرب مصداق غنا هست یا نه که این مربوط به شبهات تحریمیّه است) و (یا حکم کلّی این است که به الخمر حرام، ما مردّدیم که خمر بی‌خاصیت مصداق این خمر هست یا نه.

الثانی (آنجایی که احتیاط مستحب است) مثل آنجایی که شک حاصل شود به احتمال وجود نقیض (یعنی هم احتمال وجوب بدهیم نسبت به یک امر، هم احتمال حرمت) برای آن چیزی که دلیل شرعی برآن اقامه شده و احتمال که مستند است به برخی از اسباب عقلائیه، همان‌طور که مقتضای دلیل شرعی بر اباحه شیء و حلیّت آن است (مثلا دلیل شرعی گفته تتن حلال است) و لکن به خاطر برخی از اسباب مجوّزه (همچون خبر غیر معتبر) احتمال نزدیک داده می‌شود که این از آن اموری است که شارع حرامش کرده است.

و از جمله‌ای (اسباب عقلائیه) جوائز (سلطان) ستمگر (که علی الظاهر مالش از طریق چپاول است) و نکاح زنی که به تو خبر می‌رسد که با تو شیر خورده لکن شرعا ثابت نشده است.

و از جمله (اسباب عقلائیه در جاهائی که احتیاط مستحب است) دلیل (وارده‌ای است) که از نظر فقیه مرجوح و غیر جالب است.

لکن اگر احتمالی که موجب شک و ریبه است حاصل نشد، به آنچه از ادلّه روشن می‌شود عمل می‌گردد و چنانچه احتمال نقیض هم در واقع داده شود، احتیاط در آن مستحب نیست، بلکه شاید مرجوح هم باشد و (این) به دلیل اخبار مستفیضه است که نفی کننده سؤال است هنگام خرید در بازار مسلمین.

و سپس برای اقسام ثلاثه وجوب احتیاط مثال‌های ذکر نموده یعنی:

۱- اشتباه دلیل یا اجمال نصّ که امر مردّد است میان وجوب و استحباب (یعنی امر شده به یک عملی لکن ما نمی‌دانیم که این امر برای وجوب است یا برای استحباب که (امثله آن در شرح آمده است).

۲- تعارض نصین

۳- عدم و یا فقدان نصّ

۴- برای مورد چهارم و پنجم مثال نیاورده که در شرح به این مطلب پرداخته شده است.

سپس فرمود: و از جمله (مواردی که) در این قسم (که احتیاط واجب است) موردی است که نصّی از احکام در آن وارد نشده (چه حرمت چه وجوب) یعنی احکامی که عند من لم یعتمد علی البراءة الاصلیة عام البلوی نیستند (و آنان که برائت اصلیه را دارای ارزش می‌دانند، احتیاط را واجب نمی‌دانند).

ص: ۱۵۵

(تشریح المسائل)

* خلاصه و رئوس مطالب مورد بحث ما در شکوک چیست؟

۲۴ شک است که ۱۲ تا آن شک در تکلیف و ۱۲ تا آن شک در مکلّف به است از ۱۲ تا شک در تکلیف:

۱- ۴ تا شبهه تحریمیه است که منشأ آن یا فقدان نصّ یا تعارض نصین یا اجمال نصّ و یا شبهه موضوعیه است.

۲- ۴ تا شبهه وجوبیه است.

۳- و ۴ تا دوران بین المحذورین است.

قسمت اوّل یعنی شبهه تحریمیّه و چهار مسئله آن مورد بحث قرار گرفت که حضرات اصولیین در هر چهار مسئله برائتی و اخباریها در مسئله اوّل، دوم و سوم (یعنی شبهات حکمیّه) احتیاطی و در مسئله چهارم (یعنی شبهات موضوعیّه) برائتی بودند.

و اینک در این مطلب قسمت دوّم یعنی شبهه وجوبیه و چهار مسئله مربوط به آن بررسی می‌شود.

* خلاصه مطلب در مسئله اوّل شبهه وجوبیه چیست؟

۱- این است که اگر ما در یک موردی به خاطر فقدان نصّ و ورود اخبار ضعیفه احتمال وجوب دادیم چه کنیم که حاصل پاسخ از جانب اخباری و اصولی جریان اصل برائت است.

۲- سپس شیخ اقدام به نقل عبارتی از اخباری می‌کند مبنی بر اینکه در شبهات وجوبیه برائتی هستند لکن دوباره به نقل عبارتی از آنها می‌پردازد که ثابت می‌کند آنها حتی در شبهات وجوبیه هم قائل به وجوب احتیاطاند، همان‌طور که در شبهه تحریمیّه احتیاط را واجب می‌دانستند و در اینجا امثله‌ای ذکر می‌شود.

۳- سپس به ذکر موارد استحباب می‌پردازد بدین معنا که:

الف) گاهی اماره و دلیل معتبره داریم بر عدم حرمت و یا اماره و دلیل معتبره داریم بر عدم وجوب که با بودن دلیل و اماره معتبره دیگر نوبت به اجرای اصل نمی‌رسد.

ب) و گاهی در برابر دلیل و اماره معتبره یک دلیل و اماره غیر معتبره قرار گرفته و با آن تعارض می‌کند فی المثل برخلاف آنچه ادلّه معتبره گفته‌اند می‌گوید: فلان شیء حلال است یا حرام.

در اینجا احتیاط واجب نیست چرا که دلیل معتبر وجود دارد، لکن به خاطر وجود دلیل غیر معتبر چنانچه احتیاط بشود بی‌مورد نبوده و مستحب است.

۴- و در شبهات موضوعیّه‌ای که اماره بر حلیّت آن وجود دارد وجوب احتیاط بی‌معناست و لکن در شبهات موضوعیّه‌ای که اماره وجود ندارد بد نبوده و مستحب است و نه واجب بالاجماع.

ص: ۱۵۶

حاصل مطلب اینکه: حضرات اخباری همان‌طور که در شبهه تحریمیّه قائل به وجوب احتیاط بودند، در برخی از شبهات وجوبیه هم قائل به وجوب احتیاط بوده‌اند لکن مشهور میان اصولیین و اخباریین اتفاق بر عدم وجوب احتیاط است.

* مراد شیخ از (و لکنّه رحمه اللّه فی مسألهٔ وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

این است که اگرچه مشهور نظر اخباریها در شبهه وجوبیّه، اصل برائت است لکن از عبارات برخی بزرگان آنها استفاده می‌شود که این حضرات حتی در شبهه وجوبیّه هم قائل به احتیاطاند و به‌عنوان شاهد دو عبارت از آنها را نقل می‌نماید.

* مراد از (انّ منه ما یکون واجبا و منه ما یکون مستحبا) چیست؟

این است که جناب بحرانی پس از اعتراف به حسن احتیاط در تمام موارد شبهه فرموده: احتیاط بر دو قسم است: احتیاط واجب؛ احتیاط مستحب.

* حاصل مطلب در (فالاوّل ... الخ) چیست؟

تبیین موارد است که به نظر محدث بحرانی احتیاط در آنها واجب است:

۱- تمام موارد شبهات حکمیه چه وجوبیّه باشد و چه تحریمیّه که منشأ شبهه در آنها:

الف) فقدان نصّ باشد مثل دعاء عند رؤیت الهلال و یا شرب تتن و ...

ب) اجمال نصّ باشد مثل امر مردّد میان وجوب و استحباب و نهی مردّد میان حرمت و کراهت.

ج) تعارض نصین باشد مثل اینکه احد الدلیلین دلالت کند بر حرمت و دیگری بر کراهت.

۲- و موارد شبهات مردّد مثل اینکه نمی‌دانیم آیا غناء در مراثی نیز داخل در غناء حرام است یا نه و مثل خمر بی‌خاصیت که شک داریم و نمی‌دانیم که مصداق الخمر و حرام می‌شود یا نه.

۳- و نحو ذلک مثل مواد علم اجمالی که احتیاط در آنها واجب است مطلقا چه در موضوعات و چه در احکام، البته احتیاط مطلقا در موارد شبهات حکمیه واجب است بنا بر اینکه منکر و نافی اصالت البراءهٔ اصلیه شویم.

* حاصل مطلب در عبارت (و الثانی کما اذا حصل الشک ...) چیست؟

تبیین مواردی است که به نظر ایشان احتیاط در آنها مستحب است:

۱- تمام موارد شبهات موضوعیه، چه وجوبیّه باشند و چه تحریمیّه مثل جائزه‌ای که سلطان ظالم به طرف می‌دهد و از یک طرف احتمال داده می‌شود که غصبی و یا از مال حرام باشد و از طرف دیگر (ید) در اینجا اماره ملکیّت است. در اینجا تا زمانی که حرمت چنین مالی شرعا ثابت نشود شخص حق ارتکاب دارد و می‌تواند از آن استفاده کند هرچند احتیاط خوب و مستحب است.

ص: ۱۵۷

۲- زنی که با او ازدواج کرده و یا قصد ازدواج با او را دارید لکن فرد غیر معتبری به شما خبر می‌دهد که او خواهر رضاعی شماست و لذا احتمال می‌دهید که شاید خواهر رضاعی شما باشد.

در اینجا تا دلیل معتبر و بیّنه بر این مطلب اقامه نشود، می‌توانید اصل عدم یعنی عدم تحقّق مانع برای نکاح جاری کرده و حکم به حلیّت این نکاح کنید.

نکته اینکه مثال‌های مزبور مربوط به شبهه موضوعیه تحریمیّه است و نه وجوبیّه آن‌هم شبهات تحریمیّه‌ای که با قطع نظر از اصل برائت، اماره بر حلیّت آن وجود دارد که در اینجا می گوید بد نیست و مستحب است که احتیاط شود.

* پس مراد از (و منه ایضا الدلیل المرجوح عند الفقیه ...) چیست؟

این است که اگر دلیل معتبری بر اباحه مطلبی دلالت کند و خبر ضعیفی بر حرمت آن باز هم احتیاط مستحب است و نه واجب، چرا که دلیل معتبر بر اباحه وجود دارد.

* پس مراد از (هذا کلّه ...) چیست؟

این است که تمام این موارد مربوط به مواردی است خبری احتمال حرمت بیاورد مثل شبهه غصبیّت و محرمیّت.

* مراد از (اما اذا لم یحصل ما یوجب الشک و الرّیبهٔ ... الخ) چیست؟

این است که اگر احتمالی عقلائی نباشد که موجب شک و تردید مکلّف شود، به همان ظواهر ادلّه و امارات عمل می‌شود و اگر چنین احتمالی بر حرمت باشد ولی ضعیف باشد، نباید بدان اعتماد نمود و نه تنها در اینجا احتیاط مستحب نیست شاید مرجوح و ناپسند هم باشد.

* دلیل جناب بحرانی بر مطلب اخیر چیست؟

روایاتی است که نهی از سؤال کرده که می‌فرمود: کل و لا تسئل و یا لم سألت.

* حاصل مطلب در (و من هذا القسم ما لم یرد فیه نصّ ... الخ) چیست؟

این است که اگر در مواردی نصّی وارد نشده باشد و مسئله عام البلوی نباشد از همین موارد وجوب احتیاط است لکن در مواردی که نصّ وارد نشده و مورد عام البلوی است احتیاج واجب نیست البته بنا بر اینکه ما برائت اصلیه را جاری ندانیم وگرنه نوبت به احتیاط نمی‌رسد.

ص: ۱۵۸

متن:

و ممّن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا: المحدّث الأسترابادى، حيث حكى عنه فى الفوائد المدنيّة، أنّه قال:

إن التمسّك بالبراءة الأصليّة من حيث هى هى إنّما يجوز قبل إكمال الدين، و أمّا بعد تواتر الأخبار بأنّ كلّ واقعة محتاج إليها فيها خطاب قطعيّ من قبل اللّه تعالى، فلا يجوز قطعا، و كيف يجوز؟

و قد تواتر عنهم عليهم السّلام وجوب التوقّف فى ما لم يعلم حكمها، معلّلين:

بأنّه بعد أن كملت الشريعة لا تخلو واقعة عن حكم قطعى وارد من اللّه تعالى، و بأنّ من حكم بغير ما أنزل اللّه تعالى فأولئك هم الكافرون.

ثمّ أقول: هذا المقام ممّا زلّت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء، فحريّ بنا أن نحقّق المقام و نوضّحه بتوفيق الملك العلّام و دلالة أهل الذكر عليهم السّلام، فنقول: التمسّك بالبراءة الأصليّة إنّما يتمّ عند الأشاعرة المنكرين للحسن و القبح الذاتيين، و كذلك عند من يقول بهما و لا يقول بالحرمة و الوجوب الذاتيين، كما هو المستفاد من كلامهم عليهم السّلام، و هو الحقّ عندى.

ثمّ على هذين المذهبين إنّما يتمّ قبل إكمال الدين لا بعده، إلّا على مذهب من جوّز من العامّة خلوّ الواقعة عن حكم وارد من اللّه تعالى.

لا يقال: بقى هنا أصل آخر، و هو أن يكون الخطاب الذى ورد من اللّه تعالى موافقا للبراءة الأصليّة. لأنّا نقول: هذا الكلام ممّا لا يرضى به لبيب، لأنّ خطابه تعالى تابع للحكم و المصالح، و مقتضيات الحكم و المصالح مختلفة.

إلى أن قال: هذا الكلام ممّا لا يرتاب فى قبحه، نظير أن يقال: الأصل فى الأجسام تساوى نسبة طبائعها إلى جهة السفل و العلوّ، و من المعلوم بطلان هذا المقال.

ترجمه:

محدّث استرآبادى و وجوب احتياط در شبهه وجوبيّه

اشاره

و از جمله كسانى كه از (عبارات) او وجوب احتياط در ما نحن فيه (شبهه وجوبيّه فقدان نصّ) ظاهر مى‌شود محدّث استرآبادى است از آن جهت كه حكايت شده از ايشان مطلبى در فوائد المدنيّه كه مى‌فرمايد: استفاده نمودن از برائت اصليّه قبل از اكمال دين جايز است لكن پس از (رسيدن) اخبار متواتره به اينكه تمام وقايعى كه الى يوم القيامه نيازمند به اويند در مورد آنها خطاب قطعى از جانب خداى

ص: ۱۵۹

تعالی وارد شده است، پس (بعد از اکمال دین) قطعا (استفاده از برائت اصلیّه) جایز نیست.

چگونه (می‌شود برائت اصلیه جاری کرد) درحالی‌که وجوب توقّف در مورد چیزی که حکمش معلوم نیست، متواترا از ائمه علیهم السّلام رسیده است و علّت آورده‌اند به اینکه بعد از کامل شدن شریعت هیچ واقعه‌ای از حکم قطعی رسیده از جانب خدای تعالی خالی نیست و کسی که حکم کند به غیر آنچه خدای تعالی حکم کرده، کافی است.

سپس می گویم: (استرآبادی)

این مقام (و مسئله که ما در هنگام شک احتیاط کنیم یا برائت جاری کنیم) از جمله مسائلی است که قدمهای اقوامی از فحول علماء در آن لغزیده است.

پس جای دارد که ما در این مقام تحقیق کنیم و آن را با توفیق ملک علام و راهنمائی ائمه علیهم السّلام توضیح دهیم.

پس می گویم: استفاده از برائت اصلیه امکان دارد:

۱- عند الأشاعرة که منکر حسن و قبح ذاتی افعال‌اند.

۲- و نزد کسانی که (اگرچه) قائل به حسن و قبح ذاتی (افعال) اند و لکن قائل به وجوب و حرمت ذاتیه (یعنی ملازمه میان حکم عقل و شرع) نیستند، چنانکه از کلام ائمه علیهم السّلام هم همین عدم ملازمه استفاده می‌شود و حق از نظر من همین است.

سپس می‌فرماید:

بنابراین دو مذهب (اشاعره و اخباری) استفاده از برائت اصلیه قبل از اکمال دین ممکن بود و نه بعد از آن، مگر بنا بر مذهب کسانی از عامّه که خالی بودن وقایع را از حکم خدا جایز می‌دانند.

اعتراض نشود (که آقای استرآبادی) اصل دیگری در اینجا باقی‌مانده و آن عبارت است از اینکه حکم وارده (از جانب شارع) در واقع موافق با جریان برائت اصلیه است. زیرا که ما خواهیم گفت:

این سخن (شما) از جمله سخنانی است که هیچ عاملی به آن راضی نیست، زیرا حکم خدای تعالی تابع مصالح و حکم است و مقتضیات مصالح و حکم مختلف است (یعنی یک وقت مطابق با قبل است و یک وقت مخالف با قبل) تا آنجا که می گوید:

این کلام (اخیر) از جمله حرفهایی است که تردیدی در قبح آن نیست و مثل این است که کسی بگوید:

قاعده کلّی در هر جسمی، مساوی بودن بالا و پائین رفتن از نظر طبیعتش است که بطلان این مطلب از جانب علوم معلوم است.

ص: ۱۶۰

(تشريح المسائل)

* مبنای اشاعره پیرامون حسن و قبح عقلی و ملازمه حکم عقل با حکم شرع چیست؟

این است که اشیاء و افعال حسن و قبح ذاتی ندارد یعنی هیچ فعلی ذاتا و با قطع‌نظر از بیان شارع حسنی ندارد و یا اینکه ذاتا قبحی ندارد بلکه هر چیزی را که شارع تحسین کرد حسن است و هرچه را که تقبیح نمود قبیح است به عبارت دیگر:

کلّما حسّنه الشارع و أمر به فهو حسن و کلّما قبّحه الشارع و نهی عنه فهو قبیح فی المثل:

ظلم ذاتا قبیح نیست لکن چون شارع آن را ناپسند شمرده، ناپسند و قبح است.

عدل ذاتا حسن نیست لکن از آنجا که شارع آن را تحسین نموده حسن است.

پس زمام حسن و قبح افعال و امور در ید شارع است.

* مبنای اخباریین شیعه پیرامون حسن و قبح عقلی و ملازمه حکم عقل با حکم شرع چیست؟

این است که اشیاء و افعال حسن و قبح ذاتی دارند و لکن ملازمه‌ای میان حکم عقل و حکم شرع وجود ندارد. به عبارت دیگر اینجا می گویند:

ممکن است چیزی ذاتا قباحت داشته باشد و لکن این امکان وجود دارد که شارع به این قبح اعتنائی نداشته باشد و انجام آن را نیز واجب دانسته باشد.

و یا اینکه چیزی ذاتا حسن و پسندیده باشد و لکن شارع آن را حرام کرده باشد چرا؟

زیرا که احکام خدا تابع مصالح و مفاسد ذاتیّه نیست، بلکه تابع مشیت اوست به عبارت دیگر می گویند: این گونه نیست که اگر عقل ما فعلی را حسن دانست مستلزم این باشد که شارع هم آن را واجب کرده، بدان امر کند.

* مبنای شیعه و معتزله پیرامون حسن و قبح ذاتی و ملازمه حکم عقل و حکم شرع چیست؟

این است که اشیاء و افعال ذاتا دارای حسن و قبح‌اند و میان حکم شرع و حکم عقل ملازمه برقرار است.

* برائت اصلیه و اصل برائت از وجوب و حرمت از نظر قدماء حجت است یا نه؟

از آنجا که اصل برائت را از امارات ظنّیه می‌دانستند و به حکم عقل و به مناط ظنّ به‌واقع آن را حجّت می‌دانستند و لذا قبل از آمدن شریعت عقل حکم می‌نمود به اینکه در فلان امر آزادی و الاصل فی الاشیاء الاباحه.

حال پس از آمدن شریعت اگر شک کنیم که آیا فلان عمل که قبل از آمدن شریعت مباح بود همچنان مباح است و فعل و ترک آن مساوی است و یا تحریم شده یا واجب؟

ص: ۱۶۱

در پاسخ به این شبهه عقل می گوید قبل از آمدن شریعت آزاد بودی اکنون هم ان‌شاءالله آزادی.

* آیا اصل برائت از نظر متأخرین نیز حجّت است یا نه؟

تعبدا حجت است و عقل حکم می کند به اینکه:

بعد الفحص و الیأس آزادی چرا که عقاب بلابیان قبیح است و لذا اصل برائت جاری کن و آن فعل مشکوک الحکم را انجام بده و کاری به حالت سابقه نداشته باش.

* سخنان محدث استرآبادی بر مبنای قدما و یا متأخرین؟

بر مبنای قدماء می‌باشد.

* حاصل سخنان استرآبادی در اینجا چیست؟

این است که استفاده از برائت اصلیه قبل از اکمال دین متصوّر بود لکن پس از اکمال شریعت چنین استفاده‌ای بی‌معناست.

* با توجه به مقدّمه مزبور به نظر استرآبادی کدامیک از دیدگاههای فوق می‌توانند از برائت اصلیه استفاده کنند؟

اشاعره و اخباریین می‌توانند در مقام احتمال وجوب یا حرمت از برائت اصلیه استفاده کنند و نفی وجوب یا حرمت کنند و لکن معتزله و امامیه نمی‌توانند از این اصل استفاده کنند.

* دلیل اشاعره بر استفاده از برائت اصلیه چیست؟

اگر در حلیّت و حرمت شرب تتن شک کردیم می گوئیم:

اولا: شرب تتن قبل از شریعت حلال بود.

ثانیا: از جانب شارع نیز بیانی بر منع نرسیده.

ثالثا: ذاتا هم که اشیاء قبحی ندارند. استصحاب می کنیم عدم حرمت را و می گوئیم الآن هم حلال است و ارتکاب آن مشکل ندارد.

* دلیل اخباریها بر استفاده از برائت اصلیه چیست؟

این است که فی المثل اگر از آنها بپرسیم تتن حلال است یا حرام می گویند:

۱- نمی‌دانیم تتن ذاتا قبیح است، بلکه احتمال می‌دهیم که چنین باشد چون محل بحث ما مشکوکات است.

۲- سلّمنا که قبحی هم داشته باشد معلوم نیست که عند الشارع هم مؤثر باشد.

پس: برای ما ظنّ حاصل می‌شود به اینکه حرمتی برای تتن وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

ص: ۱۶۲

۱- در شرب تتن احتمال قبح ذاتی می‌دهیم.

۲- قبح ذاتی مستلزم حرمت شرعی نیست.

۳- بیانی هم که در حرمت تتن از شارع نرسیده.

۴- قبل از اکمال دین هم که شرب تتن حلال بود.

در نتیجه برائت حاصل شده می گوئیم همان‌طور که قبلا حلال بود اکنون هم حلال است.

و یا فی المثل اگر شک کند که دعاء عند رؤیت الهلال واجب است یا نه؟ می گوید:

احتمال داده می‌شود که دعاء دارای حسن ذاتی باشد.

سلّمنا که حسن ذاتی داشته باشد از کجا که چنین حسنی عند الشارع مؤثر باشد.

فیظنّ به اینکه دعاء عند رؤیت الهلال لیس بواجب، فالاصل، البراءة الأصليّة.

* چرا به نظر استرآبادی امامیه و معتزله نمی‌توان در هنگام شک از برائت اصلیه استفاده کنند؟

زیرا هم حسن و قبح ذاتی را قبول دارند هم ملازمه میان حسن و قبح عقلی و حکم شرعی را.

فی المثل اگر شک پیدا کنند که شرب تتن حلال است یا حرام؟ می گوید:

احتمال می‌دهیم که شرب تتن قبح ذاتی داشته باشد

میان قبح ذاتی (حکم عقل) با حکم شرع ملازمه وجود دارد.

پس: همان‌طور که شرب تتن عقلا قبیح است شرعا هم قبیح است و در نتیجه حرام.

و یا فی المثل اگر شک کند که دعاء عند رؤیت الهلال عند الشارع واجب است یا نه؟ می گوید:

درست است که از جانب شارع وجوبی نرسیده لکن:

- احتمال داده می‌شود که دعاء عند رؤیت الهلال مصلحت ذاتیه داشته باشد.

- آنچه عقلا مصلحت ذاتیه دارد شرعا هم دارای مصلحت ذاتیه است.

پس: دعا عند رؤية الهلال دارای مصلحت ذاتیه است عند الشارع.

به عبارت دیگر: هرکجا عقلاـ احتمال مصلحت یا مفسده در فعلی برود براساس قانون ملازمه شرعا هم احتمال وجوب و حرمت می‌رود. در نتیجه هرگز ظنّ به برائت سابقه پیدا نمی‌شود و با این شرایط ظنّ به نفی تکلیف واقعیّه پیدا نمی‌شود.

* خلاصه مطلب و مراد جناب استرآبادی چیست؟

این است که اخباریین و اشاعره که قادر بر تمسّک به برائت اصلیّه بودند مربوط به قبل از اکمال دین بود، لکن پس از اکمال دین قادر بر چنین استفاده‌ای نیستند، چرا که عدم الوجدان دلیل بر عدم الوجود نمی‌باشد.

ص: ۱۶۳

بنابراین اگر کسی فی المثل شک کند که شرب تتن حلال است یا حرام و یا دعاء عند رؤیت الهلال واجب است یا نه؟ یجب الاحتیاط.

* مراد از عبارت (لا یقال: بقی هنا اصل آخر و هو ...) چیست؟

اشکالی است بر جناب محدّث مبنی بر اینکه:

ما نیز قبول داریم که پس از اکمال دین همه وقایع تبیین شده است و لکن اصل دیگری داریم به نام اصالهٔ الموافقه یعنی اصل این است که خطاب وارده از شارع در فلان واقعه موافق و مطابق با همان اصل برائت است و لذا پس از اکمال دین هم می‌توان از برائت اصلیّه استفاده نمود.

* پاسخ جناب محدّث به اشکال مزبور چیست؟

می‌فرماید: این سخن و اشکال شایسته هیچ عاقلی نیست، چرا که ما:

۱- احکام الهی دائر مدار مصالح و مفاسد است.

۲- مقتضیات حکمتها یکسان نیست، گاهی مقتضی وجوب و گاهی مقتضی حرمت است لذا نمی‌توان گفت: الاصل موافقهٔ ما صدر من الشارع لما حکم به العقل من البراءهٔ.

به عبارت دیگر اگر حکمت فعل مصلحت ملزمه باشد واجب می‌شود و اگر مفسده لازم الاحتراز در آن باشد، حرام.

ص: ۱۶۴

متن:

ثمّ أقول:

الحدیث المتواتر بین الفریقین المشتمل علی حصر الأمور فی ثلاثهٔ(۱)،

و حدیث: «دع ما یریبک إلی ما لا یریبک»(۲) و نظائرهما، أخرج کلّ واقعهٔ لم یکن حکمها بیّنا عن البراءهٔ الأصلیهٔ، و أوجب التوقّف فیها.

ثمّ قال- بعد أن الاحتیاط قد یکون فی محتمل الوجوب، و قد یکون فی محتمل الحرمهٔ-:

إن عادهٔ العامّهٔ و المتأخّرین من الخاصّهٔ جرت بالتمسّک بالبراءهٔ الأصلیّهٔ، و لمّا أبطلنا جواز التمسّک بها فی المقامین- لعلمنا بأنّ اللّه تعالی أکمل لنا دیننا، و لعلمنا بأنّ کلّ واقعهٔ یحتاج إلیها ورد فیها خطاب قطعیّ من اللّه تعالی خال عن المعارض، و لعلمنا بأنّ کلّ ما جاء به نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله مخزون عند العترهٔ الطاهرهٔ علیهم السّلام، و لم یرخّصوا لنا فی التمسّک بالبراءهٔ الأصلیّهٔ فیما لم نعلم الحکم الّذی ورد فیه بعینه، بل أوجبوا التوقّف فی کلّ ما لم یعلم حکمه، و أوجبوا الاحتیاط فی بعض صوره- فعلینا: أن نبیّن ما یجب أن یفعل فی المقامین، و سنحقّقه فیما یأتی إن شاء اللّه تعالی.(۳)

و ذکر هناک ما حاصله: وجوب الاحتیاط عند تساوی احتمالی الأمر الوارد بین الوجوب و الاستحباب، و لو کان ظاهرا فی الندب بنی علی جواز الترک. و کذا لو وردت روایهٔ ضعیفهٔ بوجوب شیء، و تمسّک فی ذلک بحدیث: «ما حجب اللّه علمه»، و حدیث: «رفع التسعهٔ»،- قال-: و خرج عن تحتهما کلّ فعل وجودیّ لم یقطع بجوازه، لحدیث التثلیث(۴).

۱- انظر الوسائل ۱۸: ۱۱۸، الباب ۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۳ و کنز العمال ۱۵: ۸۵۵، الحدیث ۴۳۴۰۳.

۲- الوسائل ۱۸: ۱۲۴ و ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۷۱ و ۵۶.

۳- الفوائد المدنیّهٔ: ۱۳۹- ۱۳۸.

۴- انظر الفوائد المدنیّهٔ: ۱۶۳- ۱۶۲.

ص: ۱۶۵

ترجمه:

ادامه مقاله محدث استرآبادی در وجوب احتیاط

سپس می‌گویم:

این حدیث متواتر میان عامّه و خاصّه که مشتمل بر حصر امور در سه قسم است (حلال بیّن، حرام بیّن، شبهات بین ذلك) و یا حدیث دع ما یریبك (یعنی رها کن آنچه نگران‌کننده توست و دنبال کن آنچه تو را نگران نمی‌کند) و نظائر این‌ها خارج نمود هر واقعه‌ای را که حکمش (برای شما) روشن نیست از محدوده برائت اصلیّه و واجب نمود احتیاط را.

سپس می‌گوید: بعد از اینکه احتیاط گاهی در شبهه وجوبیّه و گاهی در شبهه تحریمیّه است، عادت اهل سنّت و جماعت و مجتهدین این است که (با ورود شك) برائت اصلیه جاری می‌کنند و اگر جواز تمسّك به برائت اصلیه را در شبهه وجوبیّه و تحریمیّه ابطال نمودیم ۱- به دلیل علم و اطمینانمان به اینکه خدای تعالی دین ما را برای ما کامل نموده ۲- و به دلیل قطعمان به اینکه هر واقعه‌ای که نیازمند به اوست (در حکمش) خطاب قطعی از جانب خدای تعالی برای او وارد شده است درحالی‌که خالی از معارض است.

و قطع داریم به اینکه هرآنچه را که پیامبر خدا صلّی اللّه علیه و آله آورده نزد ائمه اطهار محفوظ است، درحالی‌که (این بزرگواران) اجازه تمسّك به برائت اصلیه را به ما نداده‌اند بلکه توقف در هر امری را که حکمش معلوم نیست واجب کرده‌اند و احتیاط را در برخی صور شبهه واجب نموده‌اند.

پس بر ما واجب است که روشن کنیم آنچه را که در این دو مقام باید انجام شود و بزودی محقّق می‌کنیم این وظیفه را در آنچه که ان‌شاءالله می‌آید.

نقل تحقیق انجام‌شده استرآبادی توسط شیخ

اشاره

و گفته است در (آن تحقیق) مطلبی را که حاصلش این است که وجوب احتیاط در زمانی است که امر وارده میان وجوب و استحباب متساوی الطرفین باشد (یعنی همان اجمال نصّ).

و اما اگر (امر مزبور) ظاهر در استحباب بود (یعنی از وجوب خارج شود) بنا را بر جواز ترک می‌گذاریم.

و همچنین (بنا را می‌گذاریم بر جواز ترک) اگر یك روایت ضعیفه‌ای بر وجوب چیزی وارد شود (یعنی منشأ شك فقدان نصّ است) و تمسّك کردیم در این (عدم وجوب احتیاط) به حدیث (ما حجب اللّه علمه) و حدیث (رفع ما لا یعلمون ...) و خارج شد از تحت این دو حدیث هر فعل وجودی که قطع به جواز آن نداریم (یعنی شبهه تحریمیّه) به دلیل حدیث تثلیث.

ص: ۱۶۶

(تشریح المسائل)

* حاصل و خلاصه فرموده جناب استرآبادی در این قسمت چیست؟

۱- حدیث نبوی تثلیث و حدیث معروف دع ما یربیک و احادیثی که دال بر احتیاط و توقف عند الشبهة هستند وظیفه ما را در وقایعی که مشکوک الحکم هستند روشن ساخته و توقف را بر ما واجب نموده‌اند.

۲- احتیاط گاهی در شبهه تحریمیّه و گاهی در شبهه وجوبیّه است و لکن عادت دانشمندان اهل سنّت و متأخرین از اصولیین شیعه بر این است که عند الشک به برائت اصلیه تمسّک کنند.

که این تمسّک به نظر ما باطل است، چرا که دین خدا کامل شد و در رابطه با تمام وقایع الی یوم القیامه از جانب شارع مقدّس خطاباتی بلا معارض وارد شده است.

۳- آنچه بر پیامبر نازل شده عند الائمه محفوظ و ائمه هم فرموده‌اند:

هرکجا ندانستید توقف کرده تا اینکه بپرسید و بدانید و لذا احتیاط را بر ما واجب کرده و هیچ کجا به ما اجازه نداده‌اند که به برائت اصلیه تمسّک کنیم. سپس می‌گوید: وظیفه ما در شبهات وجوبیّه و شبهات تحریمیّه این است که:

۱- در شبهات حکمیه تحریمیّه احتیاط کنیم و از امر مشتبه نگریزیم.

۲- در شبهات حکمیّه وجوبیه نیز اگر منشأ شبهه اجمال نصّ بود احتیاط نمائیم.

فی المثل اگر امری وارد شده که مردّد است میان وجوب و استحباب و این تردد، یا در اثر اشتراک لفظی یا معنوی است و یا در اثر فقدان نصّ و یا تعارض نصین است، باید احتیاط کرده و اقدام به انجام فعل کنیم.

۴- در شبهات موضوعیه احتیاط واجب نیست و در مواردی هم فرضا امر مولی ظهور در استحباب دارد ترک جایز و احتیاط به فعل واجب نمی‌باشد و این به دلیل حدیث رفع و حدیث حجب است.

ص: ۱۶۷

متن:

أقول: قد عرفت فيما تقدّم فى نقل كلام المحقق قدّس سرّه: أن التمسّک بأصل البراءة منوط بدليل عقلى هو قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به، و لا دخل لإكمال الدين و عدمه و لا لكون الحسن و القبح أو الوجوب و التحريم عقليّين أو شرعيّين، فى ذلک.

و العمدة فى ما ذكره هذا المحدّث من أوّله إلى آخره: تخيّله أنّ مذهب المجتهدين التمسّک بالبراءة الأصليّة لنفى الحكم الواقعى، و لم أجد أحدا يستدلّ بها على ذلک. نعم، قد عرفت سابقا أنّ ظاهر جماعة من الإماميّة جعل أصل البراءة من الأدلّة الظنيّة، كما تقدّم فى المطلب الأول استظهار ذلک من صاحبى المعالم و الزبدة.

لكن ما ذكره من إكمال الدين لا ينفى حصول الظنّ، لجواز دعوى أن المظنون بالاستصحاب أو غيره موافقة ما جاء به النبى صلّى اللّه عليه و آله للبراءة. و ما ذكره من تبعيّة خطاب اللّه تعالى للحكم و المصالح لا ينافى ذلک.

لكن الإنصاف:

أن الاستصحاب لا يفيد الظن، خصوصا فى المقام- كما سيجىء فى محله- و لا أمارة غيره يفيد الظن.

فالاعتراض على مثل هؤلاء إنّما هو منع حصول الظن، و منع اعتباره على تقدير الحصول، و لا دخل لإكمال الدين و عدمه و لا للحسن و القبح العقليّين فى هذا المنع.

و كيف كان:

فيظهر من المعارج القول بالاحتياط فى المقام عن جماعة، حيث قال: العمل بالاحتياط غير لازم، و صار آخرون إلى لزومه، و فصّل آخرون(۱)، انتهى.

و حكى عن المعالم نسبته إلى جماعة.

فالظاهر أن المسألة خلافيّة، لكن لم يعرف القائل به بعينه، و إن كان يظهر من الشيخ(۲) و السيدين(۳) التمسّک به أحيانا، لكن يعلم مذهبهم من أكثر المسائل.

و الأقوى فيه: جريان أصالة البراءة للأدلّة الأربعة المتقدّمة، مضافا إلى الإجماع المركب.

۱- المعارج: ۲۱۶.

۲- المبسوط ۱: ۱۵ و ۵۹.

۳- الانتصار: ۱۰۳، ۱۴۳، ۱۴۶ و ۱۴۸ و الغنية: ۵۵، ۵۸، ۵۹ و ۶۳.

ص: ۱۶۸

ترجمه:

پاسخ شیخ به گفتار عریض و طویل محدّث بحرانی

از آنچه در نقل کلام محقّق گذشت فهمیدی که تمسّك (مجتهدین) به اصالهٔ البراءة منوط است به یک دلیل عقلی که آن (دلیل عقلی) قبح تکلیف بما لا طریق الی العلم (و یا همان قبح عقاب بلابیان) است (یعنی هدفشان تحصیل علم به نفی تکلیف فعلی است) و این (قاعده اینست که) نه اکمال دین و یا عدم اکمال در آن مدخلیتی دارد و نه حسن و قبح و یا وجوب و تحریم عقلی و شرعی (دخیل) در آن می‌باشد و عمده مطلب در آنچه این محدّث (استرآبادی) از اوّل تا به آخر فرمود: خیال ایشان است مبنی بر اینکه تلاش مجتهدین در تمسّک به برائت اصلیه به خاطر (تحصیل ظنّ است) در نفی حکم واقعی و حال آنکه (من شیخ) احدی (از مجتهدین را) نیافتم که (صراحتا) استدلال کند با (برائت اصلیه) به نفی حکم واقعی.

بله قبلا فهمیدی که ظاهرا (و نه صراحتا) گروهی از امامیه اصل برائت را از ادلّه ظنیه قرار داده‌اند چنانکه در مطلب اوّل (یعنی شبهه تحریمیّه) استظهار این مسئله از صاحب معالم و صاحب زبده (شیخ بهائی) گذشت.

نارسایی مطلب استرآبادی در پاسخ به صاحب معالم و زبده

امّا آنچه محدّث استرآبادی از (جهت) اکمال دین فرمود: منافی تحصیل ظنّ نمی‌باشد، به سبب امکان ادّعای صاحب معالم و زبده (در مقابل سخن ایشان) مبنی بر اینکه ظنّ حاصل‌شده به واسطه استصحاب و یا غیر آن (مثل غلبه مباحات و یا عدم الدلیل دلیل العدم)، موافقت حکم نبی صلّی اللّه علیه و آله است با آن برائت سابقه (چرا که پیامبر صلّی اللّه علیه و آله مجبور نیست که همیشه قانونی مخالف قانون قبلی بیاورد بلکه چه‌بسا ممکن است قانون جدید مطابق قانون قبلی باشد و یا نه، نباشد). و آنچه جناب استرآبادی ذکر نمود که احکام خدای تعالی تابع حکم و مصالح است منافاتی با آن (حالت سابقه) ندارد.

پاسخ خود شیخ به صاحب معالم و زبده

انصاف این است که استصحاب مفید ظنّ نمی‌باشد به‌ویژه در این مقام، چنانچه در محلّ بحث از استصحاب خواهد آمد ان‌شاءالله و غیر از استصحاب هم اماره‌ای نداریم که مفید ظنّ باشد، پس اعتراض بر مثل این (مطلب صاحب معالم و زبده) این است که ظن حاصل نمی‌شود و (به فرض حصول، چنین ظنّی) حجّت نیست و برای اکمال دین و عدم اکمال دین و برای حسن و قبح عقلی مدخلیتی در این منع (که گفته شد ظنّ حجّت نیست) وجود ندارد.

ص: ۱۶۹

قول محقّق در معارج الاصول و وجوب احتیاط در این مقام

پس از عبارت محقّق رحمه اللّه در معارج قول به وجوب احتیاط در این مقام (یعنی شبهه وجوبیّه فقدان نصّ) از جماعتی، معلوم می‌شود آنجا که (محقّق) می گوید:

احتیاط واجب نیست و دیگرانی (طرفدار) وجوب آن شده‌اند و عده‌ای هم (آن را) تفصیل داده‌اند (به اینکه احتیاط در شبهه تحریمیّه واجب است و در شبهه وجوبیّه واجب نیست). و از صاحب معالم حکایت شده که ایشان وجوب احتیاط در ما نحن فیه را به جماعتی نسبت داده‌اند.

حاصل مطلب اینکه: به حسب ظاهر این مسئله اختلافی است ولی قائل به این قول (که صراحتا در شبهه وجوبیه احتیاط را واجب بداند) به عینه شناخته شده نیست اگرچه از شیخ مرتضی و سید بن طاوس و سید بن زهره گاه‌گاهی تمسّک به احتیاط دیده می‌شود.

لکن روش و سیره این بزرگان (در برائتی بودن) از بیشتر مسائل (موجود در کتبشان) مشخص می‌شود.

و اقوی در این مسئله (شبهه وجوبیه) اجرای اصل برائت است (و نه اجرای احتیاط) به دلیل ادلّه اربعه علاوه بر اجماع مرکب.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در این مقوله چیست؟

این است که منظور مجتهدین از اصالهٔ البراءهٔ در شبهه تحریمیّه و در شبهه وجوبیّه این است که: قطع پیدا کنند به نفی تکلیف فعلا و نه ظنّ به نفی تکلیف واقعا. چرا که ظنّ فاقد ارزش است اگر پرسیده شود چرا مجتهدین به دنبال علم به نفی تکلیف فعلی هستند و نه واقعی، می گوئیم: چون ملاک طاعت و معصیت، ملاک تجرّی و انقیاد، ملاک ثواب و عقاب حکم فعلی است و نه واقعی.

اگر سؤال شود این علم به نفی تکلیف فعلی از کجا حاصل می‌شود می گوئیم: از طریق قبح عقاب بلابیان و به عبارت دیگر: التکلیف من دون علم تکلیف بما لا یطاق. خلاصه اینکه بحث‌های محدّث استرآبادی دخالتی در این مطالب ندارد. البته از عبارات برخی از علماء مثل صاحب معالم و زبده برمی‌آید که ایشان در باب اصالهٔ البراءهٔ به دنبال ظنّ به نفی تکلیف واقعی هستند.

اما شیخنا می‌فرماید: مطالب استرآبادی نمی‌تواند پاسخی بر ادّعای این دو بزرگوار باشد و خود پاسخ می‌دهد که استصحاب مفید ظنّ نبوده و به فرض هم که مفید ظنّ باشد دلیلی بر حجیّت ظنّ وجود ندارد و ظنّی که دلیل بر حجیتش نیست ملحق به شک می‌شود.

* مراد از (اقول: قد عرفت فیما تقدّم فی نقل کلام المحقّق ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ انصاری است به مطالب جناب استرآبادی مبنی بر اینکه:

ص: ۱۷۰

۱- یک اصل برائت داریم که به مجرّد شک در حکم، بدون لحاظ حالت سابقه، جاری می‌شود.

۲- یک برائت اصلیّه و یا استصحاب البراءۀ و یا استصحاب حال عقل داریم که با لحاظ و در نظر گرفتن حالت سابقه جاری می‌شود. منتهی در زمان قدماء این دو نوع برائت از هم جدا نشده بود و لکن اکنون از هم جدا شده‌اند.

۳- برائت اصلیه و اصل برائت هر دو عند القدماء از امارات ظنیه بودند و لکن عند المتأخرین از اصول عملیّه تعبدیّه‌اند.

* مراد از (ان التمسّک باصل البراءۀ منوط بدلیل عقلیّ ...) چیست؟

این است که مشهور علماء در اثبات اصالۀ البراءۀ به حکم عقل تمسّک می‌نمایند که می گوید: عقاب بلابیان قبیح است و کار قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود. پس مخالفت با تکلیفی که بلابیان است عقاب ندارد و این همان معنای برائت است.

لکن در این حکم عقلی فرقی میان قبل اکمال دین و بعد اکمال دین وجود ندارد، پس اکنون هم که دین کامل شده است حکم عقل این است که اگر بعد الفحص و البحث مثلا بیانی بر وجوب و یا حرمت نیافتی، آزادی و چنانچه مرتکب شدی عقابی در کار نیست.

نکته اینکه:

۱- حکم عقل تخصیص بردار نیست و مربوط به همه ازمنه است و نه زمان خاصّی چه قبل از اسلام، چه صدر اسلام چه در زمان ائمه و چه در زمان ما.

۲- در تمام موارد مذکور عقل می گوید: وجود واقعی تکلیف کافی نبوده، بلکه اصل کارساز است یعنی فرض بر این است که بیان به ما نرسیده و ما آزادیم.

* اگر اخباریها بگویند سخن ما از عموم اخبار توقف و احتیاط است شیخ چه پاسخ می‌دهند؟

می‌فرماید:

اولا: اگر ائمه اخبار توقف و احتیاط را فرموده‌اند، اخبار برائت را نیز فرموده‌اند.

ثانیا: اخبار احتیاط چنانکه قبلا هم استدلال نمودیم حمل بر ارشاد مشترک می‌شوند و در شبهات بدویه بر رجحان و استحباب. پس تفصیل شما از نظر زمانی درست نیست.

* مراد شیخ از (و العمدۀ فیما ذکره هذا المحدث من اوله الی آخره تخلیۀ ...) چیست؟

این است که جناب محدّث خیال کرده که ما با اجرای اصل برائت و یا برائت اصلیه نفی حکم واقعی کرده بگوئیم ظنّ به عدم حکم واقعی پیدا می کنیم و حال آنکه ما کاری به‌واقع نداشته و تنها منظورمان نفی تنجّز تکلیف است و این هم یک دلیل عقلی است.

ص: ۱۷۱

* پس مراد از (نعم قد عرفت سابقا انّ ظاهر جماعة من الإمامية ...) چیست؟

این است که از ظاهر عبارات برخی اصولیین مثل جنابان صاحب معالم و شیخ بهائی در زبده استفاده می‌شود که اصل برائت و یا برائت اصلیه از جمله امارات ظنّیه بوده و مفید ظنّ به‌واقع می‌باشد و لذا ظنّ به نفی حکم واقع پیدا می‌شود بدین معنا که فلان مسئله عند اللّه حکمی ندارد.

و لذا ممکن است کسی بگوید اعتراض محدّث به این دو بزرگوار وارد است.

* پس مراد از (لکن ما ذکره من اکمال الدین لا ینفی ... الخ) چیست؟

این است که مطالب جناب محدّث نمی‌تواند نافی حصول ظنّ به عدم الحکم فی الواقع باشد. زیرا احتمال قوی می‌دهیم که ما جاء به النبی صلّی اللّه علیه و آله نیز موافق با همان حکم عقل بوده است پس چه اشکالی دارد که پس از اکمال دین هم برای ما ظنّ به برائت پیدا شود.

* مراد از (بجواز دعوی انّ المظنون بالاستصحاب او غیره ...) چیست؟

این است که این ظنّ به عدم الحکم الواقعی و جریان برائت از راههای زیر برای ما ممکن است.

۱- استصحاب ۲- عدم الدلیل دلیل العدم ۳- الظنّ یلحق الشّیء بالاعمّ الاغلب.

* پس مراد از (و ما ذکره من تبعیة خطاب اللّه تعالی للحکم ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به محدّث که می‌فرمود: چون احکام الهی دائر مدار حکمت‌ها یعنی مصالح و مفاسد است پس از اکمال دین راه برای ظنّ به برائت به روی ما بسته شده است.

* شیخ چه پاسخی به این بیان جناب محدّث می‌دهد؟

می‌فرماید: اینکه احکام اللّه دائر مدار مصالح و مفاسداند بحثی نیست. لکن تطبیق این کبرای مسلم بر مسئله مورد بحث ما درست نیست. چرا؟

زیرا ممکن است همان حکمتی که در فعل هست در مورد شبهه هم همان باشد مثلا اگر حکمت در فعل اباحه و یا مصلحت غیر ملزمه و یا مفسده غیر الزامی است در مورد شبهه نیز همین حکمت وجود داشته باشد. و لذا باز هم احتمال حرمت مقرون با احتمال اباحه است و لذا بر مبنای امارات مزبور ظن به عدم ممکن است پس اعتراض و اشکال جناب محدّث به این دو بزرگوار نیز وارد نمی‌باشد.

* حاصل مطلب شیخنا در (لکن الانصاف: ان الاستصحاب لا یفید الظنّ ... الخ) چیست؟

اعتراض دیگری است از جانب شیخنا بر صاحب معالم و شیخ بهائی رحمه اللّه مبنی بر اینکه:

اولا: اصل برائت و برائت اصلیه از امارات ظنّیه نبوده و مفید ظنّ به عدم هم نمی‌باشند، بلکه به نظر ما از اصول عملیّه تعبدیّه هستند.

ثانیا: سلّمنا که مفید ظنّ باشند چنین ظنّی حجیّت ندارد چرا که اصل اوّلی در باب ظنون حرمت عمل به ظنّ است الاـ ما خرج بالدلیل.

ص: ۱۷۲

* پس مراد از (و كيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط ... الخ) چیست؟

این است که اصالهٔ البراءهٔ از امارات باشد و یا از اصول، از عبارات جناب محقّق در کتاب معارج الاصول به دست می‌آید که در شبهات وجوبیّه هم اتّفاق بر برائت نمی‌باشد، چرا که در این مقام یعنی مسئله شبهات وجوبیّه:

۱- جماعتی احتیاط را غیر لازم دانسته و اصالهٔ البرائتی هستند.

۲- جماعتی نیز احتیاط را لازم دانسته‌اند مطلقا.

۳- و جماعتی میان شبهات تحریمیّه و وجوبیّه قائل به تفصیل شده‌اند یعنی در شبهات تحریمیّه احتیاطی و در شبهات وجوبیّه برائتی و از جناب صاحب معالم حکایت شده که برخی نیز در شبهات وجوبیّه قائل به وجوب احتیاط هستند.

* حاصل مطلب در (فالظاهر انّ المسألهٔ خلافيّهٔ ...) چیست؟

این است که از شهادت صاحب معالم و شیخ بهائی و مطالب آن دو محدّث آشکار می‌شود که مسئله عدم وجوب احتیاط در شبهات وجوبیّه‌ای که منشأ آنها فقدان نصّ است، اجماعی نیست منتهی مخالف این مطالب شناخته شده نیست.

* پس مراد از (و ان كان يظهر من الشيخ و السيدين التمسّك به ...) چیست؟

این است که اگرچه جناب شیخ طوسی و سید مرتضی و سید بن زهره در مواردی احتیاط کرده‌اند، لکن مذهب آنها در این مسئله در اکثر فتاوای آنها روشن بوده و برائتی هستند.

* پس مراد از (و الاقوى فيه جريان اصالهٔ البراءهٔ للأدلّهٔ الاربعهٔ ...) چیست؟

نظر خود جناب شیخ انصاری است مبنی بر اینکه در شبهه وجوبیّه فقدان نصّ اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود و دلیل ایشان بر این مدعا:

۱- همان ادلّه اربعه است که در شبهه تحریمیّه و فقدان نصّ بحث آن گذشت.

۲- علاوه بر ادلّه مزبور اجماع مرکب اقامه شده بر اینکه:

در شبهه تحریمیه برائتی است در شبهه وجوبیه هم برائتی است، آن‌هم بدون تفصیل و کسی که در شبهه تحریمیّه احتیاطی شده در شبهه وجوبیه نیز برائتی شده است، بدون تفصیل.

* نتیجه مطلب شیخ چیست؟

کسی نمی‌گوید: در شبهه تحریمیّه برائت و در شبهه وجوبیّه احتیاط است و حال آنکه ما در شبهه تحریمیّه برائتی هستیم و در شبهه وجوبیه نیز برائتی می‌شویم تا طرق اجماع لازم نیاید.

ص: ۱۷۳

متن:

و ینبغی التنبیه علی أمور:

الأول أنّ محلّ الکلام فی هـذه المسألهٔ هو احتمال الوجوب النفسی المستقلّ، و أمّا إذا احتمل کون شیء واجبا لکونه جزء أو شرطا لواجب آخر، فهو داخل فی الشکّ فی المکلّف به، و إن کان المختار جریان أصل البراءهٔ فیه أیضا، کما سیجیء إن شاء اللّه تعالی، لکنّه خارج عن هذه المسألهٔ الاتفاقیّهٔ.

ترجمه:

[تنبیهات]

تنبیه اوّل

اشاره

محلّ بحث ما در این مسئله (یعنی شبهه وجوبیه فقدان نصّ)، احتمال وجوب نفسی مستقل است (مثل استهلال در اول رمضان و یا دعاء عند رؤیهٔ الهلال).

اما اگر شک در جزء بودن و یا شرط بودن شیئی برای واجب دیگری باشد (فی‌المثل شک بکنیم که آیا وضوء شرط نماز و یا قنوت جزء نماز هست یا نه؟) چنین شکی داخل در شک در مکلّف به (یعنی اقلّ و اکثر) است اگرچه مختار (و قول ما) در اقلّ و اکثر نیز جریان اصالهٔ البراءهٔ است (که در اقلّ واجب و در اکثر برائت جاری می‌شود) لکن این (یک مسئله اختلافی است که) خارج از بحث این مسئله اتفاقی (یعنی شبهه وجوبیّه فقدان نصّ) است که در جای خودش ان‌شاءالله خواهد آمد.

(تشریح المسائل)

* حاصل و خلاصه این متن چیست؟

این است که شیخ و حضرات مجتهدین اگرچه احتیاط را در شبهه وجوبیه واجب نمی‌دانند و لکن منکر رجحان الاحتیاط هم نیستند. فی المثل اگر سؤال شود که آیا استهلال در اوّل رمضان واجب هست یا نه؟ پاسخ می‌دهند که احتیاط واجب نیست و لکن حسن و استحباب آن را نیز در برخی موارد منکر نیستیم. استحبابی که در اینجا مطرح است، ارشادی بوده که می‌دانیم استحباب ارشادی تأثیری در ثواب و عقاب ندارد.

اگر از ایشان سؤال شود که اگر کسی استهلال کند آیا مستحقّ ثواب هست یا نه؟ پاسخ می‌دهند که هرچند امر به احتیاط ثواب‌آور نیست، لکن اگر خود موضوع با قطع نظر از امر به آن یک مسئله نورانی است

ص: ۱۷۴

طاعت حکمیه به حساب می‌آید و به عبارت دیگر احتیاط عند العقلاء طاعت حکمیه است.

حال همان‌طور که طاعت حقیقیّه امتثال واجب است و ثواب دارد طاعت حکمیّه نیز دارای ثواب است پس احتیاط هم دارای ثواب است. سپس می‌فرماید: ثواب دادن خدای تعالی بر احتیاط مستحب اولی است از عقاب کردن به خاطر ترک احتیاط واجب. فی‌المثل:

۱- می‌دانیم که در هنگام شک در جهت قبله برای خواندن نماز، باید از روی احتیاط به هر چهار طرف نماز خوانده شود حال اگر شخص این احتیاط را انجام نداد و ترک احتیاط واجب کرده به یک یا دو و یا سه طرف نماز خواند، مورد عقاب واقع می‌شود.

۲- چنان‌که قبلا گفته شد اگر مکلّف در دعا عند رؤیت الهلال شک نمود، مستحب است که دعا کند و این احتیاط مستحب ثواب دارد.

در اینجا حرف در این است که: ثواب دادن بر انجام این احتیاط مستحب اولی و سزاوارتر است از عقاب بر ترک آن احتیاط واجب.

اگر شما سؤال کنید این طاعت حکمیّه است و آن معصیت حکمیه و لذا مساوی‌اند پس چرا این اولی بر آن است پاسخ می‌دهند که؟

* عملی که در شبهات وجوبیّه محتمل الوجوب است بر چند نوع است؟

بر دو نوع است: ۱- توصّلی؛ ۲- تعبّدی.

مراد از توصلی بودن یک عمل این است که اگر این عمل فی‌الواقع هم واجب باشد تحقّق خارجی عمل واجب است بدون قصد قربت مثل استهلال در اول ماه رمضان، دفن و یا کفن میت کافر، چرا که بدون قصد قربت مفید فایده‌ای است که منظور نظر مولی است.

مراد از تعبّدی بودن یک عمل این است که اگر فلان عمل در واقع و عند اللّه واجب است، باید با قصد قربت انجام شود و بدون قصد قربت کالعدم است و خالی از فایده.

* حاصل و خلاصه این تنبیه چیست؟

این است که: شبهه وجوبیّه‌ای که منشأ آن فقدان نصّ است مربوط به جایی است که شک مادر تکلیف وجوبی مستقل است فی المثل آیا دعا، عند رؤیت الهلال واجب است یا نه؟ آیا استهلال در اوّل رمضان واجب است یا نه؟

حال اگر شک ما در تکلیف وجوبی غیر مستقل بود یعنی شک در جزئیّت در عبادت و یا شک در شرطیّت در عبادت بود فی المثل شک کنیم که:

آیا قنوت در هنگام نماز واجب است یا نه؟

آیا خواندن سوره پس از حمد واجب است یا نه؟

ص: ۱۷۵

آیا غسل مس میّت برای خواندن نماز کافی است یا علاوه برآن یک وضو هم لازم است؟

آیا غسل‌های سه‌گانه نفاس، حیض و استحاضه به تنهائی برای نماز زنان کافی است یا نه بایـد وضو هم بگیرنـد. چنین شـکی داخل در شک در مکلّف به است و نه داخل در باب شک در تکلیف و حال آنکه بحث ما در اینجا مربوط به شک در تکلیف است.

* واجب به چه امری اطلاق می‌شود؟

اگر فعل و یا ترک چیز متعلّق طلب اکید و بعث شدید قانون‌گذار باشد آن را واجب می‌گویند.

* چه تفاوتی میان واجب و وجوب می‌باشد؟

وجوب، حکمی است از احکام خمسه تکلیفیّه، ولی واجب، فعلی است که حکم وجوب به آن تعلّق گرفته است.

* واجب به اعتبار ویژگیهایی که دارد بر چند قسم است؟

عینی و کفائی، تعیینی و تخییری، نفسی و غیری، موقت و غیر موقت، مطلق و مقیّد، تعبّدی و توصّلی، معلّق و منجّز، اصلی و تبعی.

* مراد از واجب عینی و کفائی چیست؟

واجب عینی واجبی است که از همه مکلفین، الزاما خواسته شده و اگر بعضی آن را انجام دهند از عهده دیگران ساقط نمی‌شود مثل نماز و روزه.

واجب کفائی واجبی است که اگر برخی آن را انجام دهند، وجوب از عهده دیگران ساقط می‌شود مثل کفن و دفن.

* مراد از واجب تعیینی و تخییری چیست؟

واجب تعیینی آن است که مأمور به، به عینیه واجب است مثل بیشتر واجبات از نماز، روزه و ...

واجب تخییری، واجبی که مکلّف از میان دو یا چند امر یکی را باید انجام دهد مثل کفاره ماه رمضان.

* مراد از واجب نفسی و غیری چیست؟

واجب نفسی آن است که مصلحت وجوب در خود آن است مثل نماز، روزه.

واجب غیری آنست که مصلحت وجوب در غیر آن قرار دارد مثل وجوب وضو نسبت به نماز.

* مراد از واجب موقت و غیر موقت چیست؟

واجب موقت آنست که شرعا وقت مخصوصی برای آن شرط شده است مثل نماز، حج، روزه و ...

واجب غیر موقت آنست که شرعا وقت مخصوصـی برای آن شـرط نشـده است مثـل وجوب قضـای نمـاز فوت شـده و وجوب ازاله نجاست از مسجد و وجوب امر به معروف و نهی از منکر.

ص: ۱۷۶

* واجب موقت خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- موسّع، که زمان آن بیشتر و وسیع‌تر از زمانی است که انجام فعل نیازمند آن است.

۲- مضیّق، که زمان منظورشده برابر با زمانی است که انجام فعل نیازمند آن است.

* واجب غیر موقت بر چند قسم است؟

بر دو قسم: فوری و غیر فوری

فوری مثل ازاله نجاست از مسجد، جواب سلام، امر به معروف

غیر فوری مثل خمس، زکات، قضای نماز.

* مراد از واجب مطلق و مقیّد چیست؟

واجب مطلق آنست که وجوب آن مشروط به شرطی نباشد مثل نماز واجب.

واجب مقیّد یا مشروط آنست که وجوب آن مشروط به شرطی است مثل وجوب حج که مشروط به تحقق استطاعت است. البته از آنجا که مطلق و مقیّد از امور اضافی هستند ممکن است واجب نسبت به امری، واجب مشروط باشد و نسبت به امری دیگر، واجب مطلق. فی المثل نماز نسبت به دخول وقت واجب مشروط است.

* مراد از واجب تعبّدی و توصّلی چیست؟

واجب تعبّدی آنست که باید به قصد قربت یا به قصد امتثال امر انجام شود مثل عبادات واجب توصّلی آنست که نیازی به قصد قربت و نیت ندارد و هرکس آن را انجام دهد از عهده مکلّف ساقط است مثل پاک کردن جامه نجس برای خواندن نماز در آن.

* مراد از واجب معلّق و منجّز چیست؟

واجب معلّق، فعلی است که وجوب، فعلا به آن تعلّق گرفته و حصول آن فعل:

۱- یا بر امری غیر مقدور بستگی دارد و تفاوتی ندارد که آن امر نامقدور، زمان باشد یا غیر زمان مثل اینکه شما در ماه شوال مستطیع شوی و خطاب حج متوجه شما شود ولی نمی‌توانی در سؤال آن را اتیان کنی بلکه نیاز به گذشت زمان دارد تا ذی‌حجه برسد.

۲- و یا بر امر مقدوری بستگی دارد که انجام آن واجب نیست فی المثل مولی به شما می‌گوید: اگر خانه خریدی زید را اکرام کن.

واجب منجّز، فعل واجبی است که به امر غیر مقدوری وابسته نباشد مثل وجوب نماز پس از اینکه وقت آن فرارسیده باشد و یا وجوب حج پس از استطاعت و پس از حلول و دخول وقت آن.

ص: ۱۷۷

* مراد از واجب اصلی و تبعی چیست؟

واجب اصلی آن است که کلام مستقلا مفید وجوب آن باشد مثل نماز که أقیموا الصلاهٔ مستقلا آن را واجب نموده است.

واجب تبعی آن است که کلام مستقلا، وجوب آن را نمی‌رساند بلکه از توابع وجوبی است که از کلام قصد شده است مثل مقدّمه واجب نسبت به واجب.

فی المثل اگر مولی خریدن گوشت را واجب کرده باشد و گوشت در بازار باشد، رفتن به بازار برای خرید آن وجوب تبعی است.

* واجب تبعی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: غیری، ضمنی.

* مراد از واجب غیری و ضمنی چیست؟

واجب غیری که در مقابل واجب نفسی است مثل مقدمه نسبت به ذی المقدّمه.

واجب ضمنی که در مقابل واجب نفسی استقلالی قرار دارد بدین معناست که هر جزئی وجوب ضمنی و در ضمن کلّ خودش دارد مثل وجوب سوره در نماز.

* با حفظ مقدمه مزبور مسئله مورد بحث در این تنبیه چیست؟

این است که: ۱- گاهی شک ما در وجوب نفسی استقلالی است مثل دعا عند رؤیت الهلال.

۲- گاهی شک ما در وجوب تبعی است که از آن به شک در شرطیّت و یا شک در جزئیّت تعبیر می‌شود. مثل شک در وجوب وضو برای نماز و یا وجوب سوره در نماز.

* مراد از (انّ محلّ الکلام فی هذه المسألهٔ ...) چیست؟

این است که محل بحث ما راجع به شک در وجوب نفسی استقلالی بود.

* پس مراد از (و امّا اذا احتمل کون شیء واجبا لکونه جزء و شرطا ...) چیست؟

شک در وجوب تبعی یعنی شرک در جزئیت و یا شرطیّت. چیزی برای نماز، در حقیقت داخل در باب علم اجمالی و شک در مکلّف به است.

* دلیلتان بر این مدعی چیست؟

این است که ما یقین داریم به اینکه ذمّه ما مشغول به نماز است و لکن آیا با این شرط و یا بدون این شرط؟ و یا با این جزء یا بدون این جزء؟

نکته اینکه: این بحث همراه با اقلّ و اکثر ارتباطی در محلّ خود خواهد آمد و اکنون به بحث مورد نظر در تنبیه دوّم می‌پردازیم.

ص: ۱۷۸

متن:

الثانی: أنّه لاـ إشكال فی رجحان الاحتیاط بالفعل حتّی فی ما احتمل كراهته. و الظاهر ترتّب الثواب علیه إذا أتی به لـداعی احتمال المحبوبیّـهٔ، لأـنّه انقیاد و إطاعهٔ حكمیّـهٔ، و الحكم بالثواب هنا أولی من الحكم بالعقاب علی تارك الاحتیاط اللازم، بناء علی أنه فی حكم المعصیهٔ و إن لم یفعل محرّما واقعیّا. و فی جریان ذلك فی العبادات عنـد دوران الأمر بین الوجوب و غیر الاستحباب وجهان: العـدم، لأنّ العبادهٔ لا بـدّ فیها من نیّهٔ التقرّب المتوقّفـهٔ علی العلم بأمر الشارع تفصیلا أو إجمالا كما فی كلّ من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلـهٔ. و مـا ذكرنـا من ترتّب الثواب علی هـذا الفعـل لا یوجب تعلّق الأمر به، بل هو لأجل كونه انقیادا للشّارع و العبـد معه فی حكم المطیع، بل لا یسمّی ذلك ثوابا.

و دعوی: أنّ العقل إذا استقلّ بحسن هذا الإتیان ثبت «بحكم الملازمهٔ» الأمر به شرعا.

مدفوعهٔ، لما تقدّم فی المطلب الأول: من أنّ الأمر الشرعیّ بهذا النحو من الانقیاد- كأمره بالانقیاد الحقیقی و الإطاعهٔ الواقعیّهٔ فی معلوم التكلیف- إرشـادیّ محض، لاـ یترتّب علی موافقته و مخـالفته أزیـد ممّـا یترتّب علی نفس وجود المـأمور به أو عـدمه، كمـا هو شـأن الأـوامر الإرشادیّـهٔ، فلا إطاعـهٔ لهـذا الأمر الإرشادی، و لا ینفع فی جعل الشّـیء عبادهٔ، كما أن إطاعـهٔ الأوامر المتحقّقـهٔ لم تصـر عبادهٔ بسبب الأمر الوارد بها فی قوله تعالی: (أَطِیعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ)*(۱).

ترجمه:

تنبیه دوّم: رجحان احتیاط و ترتب ثواب بر آن

اشاره

این است كه در حسن و رجحان احتیاط بالفعل (در شبهه وجوبیّه و احتیاط بالتّرك در شبهه تحریمیّه) هیچ اشكالی وجود ندارد، حق در جائی كه شك در وجوب و كراهت است. و ظاهرا اگر (محتاط) احتیاط مستحب را به انگیزه احتمال محبوبیّت و مطلوبیت (فعل عند المولی) انجام دهد، ثواب بر آن مترتّب است.

چرا كه این عمل انقیاد و اطاعت حكمیّه (و مطیع مولی بودن است).

حكم به ثواب در (اتیان احتیاط مستحبّی) اولی از حكم به عقاب، بر ترك‌كننده احتیاط واجب است.

بنـا بر اینكه ترك احتیـاط واجب در حكم معصـیت حكمیّه است، اگرچه حرام واقعی را انجـام ندهـد (امـا به خـاطر تجرّی كه كرده عقاب دارد).

۱- الانفال/ ۲۰.

ص: ۱۷۹

حسن احتیاط در عبادت محتمله

اشاره

و در جریان حسن الاحتیاط در عبادات، هنگامی که امر دائر شود میان وجوب و استحباب دو قول وجود دارد:
۱- قول قوی‌تر، عدم احتیاط (در عبادات محتمله) است، چرا که عبادت نیازمند به قصد قربتی است که متوقّف بر علم و آگاهی به امر شارع است، چه تفصیلا (به این احتیاط امر شده باشد) و چه اجمالا (مثل خواندن نماز به چهار طرف در اشتباه در جهت قبله).

راه حلهای پیشنهادی جهت خروج از این معمّا

۱- و آنچه ما در ترتّب ثواب بر این فعل (احتیاط) گفتیم، موجب تعلّق امر به احتیاط نمی‌شود، بلکه ثواب به خاطر انقیاد محتاط در برابر شارع است و بنده با احتیاط، در حکم مطیع است، بلکه اصلا ثواب نامیده نمی‌شود (و تفضّل است).
۲- و این ادّعا که وقتی عقل (در حکم) به حسن احتیاط مستقل است، امر به احتیاط شرعا از باب ملازمه ثابت می‌شود، دفع می‌شود به واسطه (آن) مطلبی که در مطلب اوّل (یعنی شبهه تحریمیّه) گذشت (و گفته شد که) امر شارع به این گونه انقیاد مثل امر اوست به انقیاد حقیقی و اطاعت واقعی در تکلیف معلوم (مثل (أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ)*)، ارشادی محض است و مترتّب نمی‌شود بر موافقت و یا مخالفت آن (امر ارشادی) چیزی زیادتر از نتیجه‌ای که مترتّب است بر وجود (خود) مأمور به و یا عدم مأمور به است (یعنی باید دید خود عمل و یا ترک آن چه ثمره‌ای دارد) چنانکه شأن او امر ارشادی است.
پس اطاعتی برای این امر ارشادی وجود ندارد و در قرار دادن مأمور به‌عنوان عبادت سودی ندارد، چنانکه اطاعت اوامر متحقّقه (مثل أَقِیمُوا الصَّلاةَ)* به وسیله این امر وارده (أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ)* در قول خدای تعالی، عبادت نمی‌شوند و جریان (احتیاط در عبادات) محتمل است بنابراین نظر که این مقدار از حسن عقلی (بدون قصد قربت) در عبادت و منع توقف عبادت بر وجود امر، (در عبادی بودن آن) کافی است.
۴- بلکه انجام عبادت به احتمال مطلوب بودن آن و مبغوض بودن ترکش، در عبادیت آن کافی است و لذا مستقرّ شده سلیقه و سیره علماء فتوی و صلحا عملا بر اعاده عبادات، بخاطر خروج از مخالفت با نصوص غیر معتبره و فتاوای نادره (که فی المثل مدتها نماز را بدون استعاذ خوانده سپس مثلا حدیث ضعیفی بدستشان می‌رسد دالّ بر اینکه استفاده جزء نماز است، احتیاطا نمازها را تکرار می‌کنند).

ص: ۱۸۰

(تشریح المسائل)

* مقدّمه صور شبهه وجوبیّه را مشخص کنید؟

۱- دوران میان وجوب و استحباب

۲- دوران میان وجوب و اباحه

۳- دوران میان وجوب و کراهت

۴- دوران میان وجوب، استحباب و اباحه

۵- دوران میان وجوب، استحباب و کراهت

۶- دوران میان وجوب و اباحه و کراهت

۷- دوران میان وجوب، استحباب، اباحه و کراهت.

* حال بفرمائید مراد از (انّه لا اشکال فی رجحان الاحتیاط ...) چیست؟

این است که بلا تردید احتیاط کردن در شبهه وجوبیّه نیز نیکو و بایستنی است و عقلا و شرعا رجحان دارد.

* چه تفاوتی در احتیاط میان شبهه وجوبیه و شبهه تحریمیّه وجود دارد؟

در شبهه تحریمیّه احتیاط به ترک مشتبه است و در شبهه وجوبیّه احتیاط به انجام مشتبه است.

* احتیاط در کدامیک از صور مذکور بجا می‌باشد؟

در تمام صور مزبور احتیاط بجا می‌باشد.

* چرا در دوران میان وجوب و کراهت احتیاط فعل حسن است؟

ممکن است این فعل در واقع واجب باشد و دارای مصلحت ملزمه که از دست دادن چنین مصلحتی به صلاح ما نیست.

۲- و ممکن است در واقع این فعل مکروه باشد و دارای مفسده غیر ملزمه که در نتیجه انجام آن مفسده مهم نمی‌باشد.

البته جلب منفعت ملزمه محتمله عقلا اولی از دفع مفسده غیر ملزمه است.

* حاصل پاسخ مزبور چیست؟

این است که وقتی احتیاط در شبهه‌ای که یک طرف آن کراهت است حسن است پس در تمام صور هفتگانه مزبور حسن است.

* پس مراد از (و الظاهر ترتّب الثواب علیه اذا اتی به لداعی احتمال المحبوبیّهٔ) چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک سؤال مقدّر است مبنی بر اینکه: آیا احتیاط کردن و انجام دادن فعل به انگیزه

ص: ۱۸۱

احتمال محبوبیّت علاوه بر حسن عقلی از نظر شرعی نیز حسن و دارای ثواب است یا نه؟ که پاسخ می‌دهد: بله زیرا:

۱- بر احتیاط کردن و انجام عمل به انگیزه احتمال محبوبیّت و مطلوبیّت ثواب مترتّب است.

ثواب دائر مدار اطاعت است چه اطاعت حقیقیّه و چه اطاعت حکمیّه.

۳- احتیاط یک نوع اطاعت حکمیّه است.

پس بر احتیاط ثواب مترتّب است.

* مراد از (و الحکم بالثواب هنا اولی من الحکم بالعقاب علی تارک الاحتیاط اللازم) چیست؟

این است که همان‌طور که اگر کسی در موارد علم اجمالی که احتیاط واجب است احتیاط نکند و همه اطراف شبهه را انجام ندهد و تنها به یک طرف اکتفاء کند، هرچند در واقع آنچه را که انجام داده همان واقع باشد و او تنها در ترک احتیاط بر محتمل الوجوب تجرّی کرده باشد و به قول برخی به خاطر این تجرّی مستحقّ عقاب باشد.

همین‌طور در ما نحن فیه نیز فاعل احتیاط غیر واجب به انگیزه احتمال مطلوبیّت به طریق اولی مثاب یعنی مستحقّ ثواب است.

* مراد از (بناء علی انّها فی حکم المعصیة ...) چیست؟

بیان وجه این اولویت است بدین معنا که:

در امر عقاب دقت و حد اکثر عدالت و انصاف در آن رعایت شده است و لذا به این آسانی عقاب نمی‌آید و حال آنکه در امر ثواب بنا بر مسامحه و آسان گرفتن است.

* چه شاهد مثالی بر این تسامح و اولویت دارید؟

این سخن قرآن که می‌فرماید:

(مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزى إِلَّا مِثْلَها).

نتیجه اینکه: امر در طرف ثواب آسان‌تر از طرف عقاب است و لذا اگر تجرّی در آنجا عقاب‌آور باشد، احتیاط و انقیاد در اینجا به طریق اولی ثواب دارد.

پس اگر معصیت حکمیّه عقاب دارد، اطاعت حکمیّه به طریق اولی ثواب دارد.

* اگر در واجباتی مثل استهلال اوّل رمضان، دفن یا کفن میت، نجات غریق یا حریق شک کنیم، احتیاط ممکن است یا نه؟

۱- از آنجا که استهلال یک امر توصّلی است و نیاز به قصد قربت ندارد احتیاط ممکن است یعنی می‌توان روی بلندی رفت و پیکره عمل را انجام داد و مستحقّ ثواب شد.

ص: ۱۸۲

۲- و چون دفن یـا کفن میت کـافر نیز واجب توصـلی است و نیاز به قصـد قربت نـدارد احتیاط ممکن است یعنی می‌توان پیکره این عمل را انجام داد.

۳- و چون نجات غریق یا حریق هم از واجبات توصـلیّه‌اند، احتیاط در آنها ممکن و می‌توان شـکل عمل را انجام داده مستحق ثواب شد بدون قصد قربت.

* چه نتیجه‌ای از امثله مزبور گرفته می‌شود؟

هرجا که یک واجب، واجب توصّلی باشد، احتیاط ممکن و حسن است و محتاط ثواب می‌برد.

* با توجّه به نتیجه فوق اگر شک کنیم که دعا عند الهلال واجب است یا نه؟ آیا احتیاط ممکن و یا حسن است یا نه؟

رأی ابتدائی شیخ انصاری این است که خیر، چرا که دعا یک واجب تعبّدی است.

* مهم‌ترین مسئله و معمّا در اینجا چیست؟

این است که معنای احتیاط را بفهمیم.

* معنای احتیاط چیست؟

در حقیقت احراز واقع و یا به دست آوردن واقع است، احاطه پیدا کردن به تمام جوانب مسئله است.

* با توجه به‌معنای احتیاط انما الکلام در چیست؟

این است که آیا احتیاط در تعبّدیات نیز ممکن و حسن است یا نه؟ که گفتیم شیخ در رأی ابتدائی خویش فرمود، خیر.

* چرا احتیاط در توصلیات ممکن و حسن است؟

زیرا در توصّلیات تحقّق فعل لازم است و نیازی به امر دیگری مثل قصد قربت ندارد تا اینکه بگوئیم محقّق شده یا نه.

* پس چرا احتیاط در تعبّدیات ممکن و حسن نیست؟

چون موضوع احتیـاط محقّق نمی‌شود فی المثـل اگر شـما در دعـا عنـد رؤیت الهلاـل که یـک فعـل تعبّـدی است شک کنی که آیا احتیاط در آن واجب است یا نه؟ چه می‌کنید.

اگر برویـد و دعاء بخوانیـد بـدون قصـد قربت، دعاء محقّق نشـده و احتیاط صورت نپـذیرفته چرا که دعاء یک عمل تعبّـدی است و انجام آن به شرط قصد قربت است و اگر دعاء بدون قصد قربت خوانده شود، موضوع احتیاط به‌طور کامل محقّق نگردیده است.

* آیا اگر دعاء را به قصد قربت انجام دهیم باز هم موضوع احتیاط تحقّق نمی‌یابد؟

خیر، زیرا اگر دعاء را به قصد قربت بخوانید تشریع است، همان‌طور که بدون قصد قربت ملعبه است.

ص: ۱۸۳

* چرا خواندن دعاء به قصد قربت تشریع است؟

زیرا اتیان الفعل به قصد قربت، نیازمند امر مولی است، آیا امر به قصد قربت را احراز کرده‌اید یا بدون احراز امر دعاء را به قصد قربت اتیان نمودید؟ قطعا پاسخ می‌دهید.

بدون احراز امر به قصد قربت دعاء را به قصد قربت خوانده‌اید. چرا که اگر احراز کرده بودید دیگر شک و شبهه‌ای ایجاد نمی‌شد. و اصلا شبهه وجوبیّه یعنی اینکه آیا مسئله امر دارد یا نه؟ اگر دارد باید محرز شود که دلالت بر وجوب دارد یا نه؟

* با توجه به مطالب فوق اصل مسئله در اینجا چیست؟

این است که احتیاط را در عبادات مشکوک که چگونه انجام می‌دهید تا احتیاط حسن باشد و موجب ثواب. آیا با قصد قربت انجام دادید یا بدون قصد قربت؟ اگر عبادت را با قصد قربت انجام دادید آیا احراز امر کرده بودید یا نه. اگر امر را احراز نکرده بودید می‌شود تشریع چرا که ادخال ما لم یعلم من الدین فی الدین است.

* قبل از پرداختن به راه‌حلهای این مسئله و معمّا بفرمائید عبادیّت یک عمل متوقف بر چه امری است؟

۱- برخی عبادیت یک عمل و قصد قربت به آن را متوقّف بر این می‌دانند که امری به آن تعلّق گرفته باشد و ما عمل را به داعی امتثال آن امر انجام دهیم آنگاه عمل عبادیت پیدا کرده و مقرّب است. در اینجا قصد قربت جزمی است.

۲- برخی عبادیت یک عمل و قصد قربت به آن را متوقف بر احراز مطلوبیت ذاتیّه عمل عند المولی می‌دانند هرچند امر فعلی به آن در کار نباشد. در اینجا نیز قصد قربت جزمی است.

۳- و برخی عبادیت یک عمل و قصد قربت به آن را به صرف احتمال مطلوبیت می‌دانند که شاید انجام فعل مطلوب و ترک آن مبغوض مولی باشد که در اینجا قصد قربت به‌عنوان احتیاط و احتمال است.

* نظر ابتدایی شیخ در غیر راجح بودن احتیاط در تعبّدیات براساس کدام یک از سه مبنای فوق است؟

بر مبنای اوّل است، چرا؟ زیرا فرمود:

اگر عمل را بدون قصد قربت انجام دادید احتیاط محقّق نشده چرا که عبادت قصد قربت می‌خواهد و اگر با قصد قربت انجام دادید باز هم احتیاط نبوده و تشریع است، چرا که قصد قربت نیازمند امر است و علم به آن امر تفصیلا (مثل اقم الصلاهٔ) و یا اجمالا (مثل چهار نماز به چهار طرف) در قبله مجهوله، لازم است تا بتوان عمل را به قصد امتثال امر اتیان نمود و الّا بدعت است.

پس احتیاط در تعبّدیات ممکن نبوده و لذا رجحانی هم ندارد.

ص: ۱۸۴

* مراد از عبارت (و ما ذکرنا من ترتّب الثواب علی هذا الفعل لا یوجب تعلّق الامر به ...) چیست؟

پاسخ به اولین راه حل پیشنهادی است مبنی بر اینکه:

۱- شما گفتید: احتیاط ثواب دارد.

۲- ما می گوییم: ثواب فرع بر امر است و لذا از راه ترتّب ثواب کشف می کنیم یک امور مولوی استحبابی را.

در نتیجه عمل را به قصد امتثال آن امر انجام می‌دهیم. پس ما می‌توانیم دعاء عند رؤیت الهلال را به دلیل کشف این امر مولوی به قصد قربت انجام دهیم.

* پاسخ شیخ به این راه حلّ چیست؟

این است که:

۱- آن ثوابی که ما گفتیم موجب کشف یک امر مولوی نبوده و مربوط به امتثال امر به احتیاط نمی‌باشد، بلکه به خاطر نفس عنوان احتیاط بما هو احتیاط و اطاعت حکمیه است. به عبارت دیگر:

ثواب در اینجا تفضّلی است و موضوعش احتیاط است یعنی:

- هرکجا که احتیاط محقّق شود این ثواب هم محقّق می‌شود و هرکجا که احتیاط محقّق نشود ثوابی هم وجود نخواهد داشت.

- احتیاط به دلیل تحقّق موضوع در توصّلیات ممکن و در تعبّدیات به دلیل عدم تحقّق موضوع غیرممکن است.

پس: احتیاط در توصّلیات راجح و دارای ثواب و در تعبدیّات غیرممکن و بدون ثواب است.

۲- چون اتیان العمل در اینجا با قصد قربت انجام شود تشریع و بدون قصد قربت انجام شود ملعبه است ثوابی در کار نیست، چرا که استحقاق ثواب فرع بر وجود امر منجّز است و ما در اینجا فاقد چنین امری هستیم.

نکته: این پاسخ اصلی و اساسی شیخ به این راه حل نیست و پاسخ اصلی را بعدا خواهند داد.

* مراد از عبارت (و دعوی انّ العقل اذا استقلّ بحسن هذا ...) چیست؟

پاسخ شیخ به دومین راه حل و پیشنهادی است که ادّعا می کند که:

۱- قبول دارید که عقل در رجحان و حسن احتیاط (یعنی عمل محتمل الوجوب) مستقل است.

۲- قبول دارید که کلّما حکم به العقل حکم به الشرع.

پس: وقتی عقل احتیاط را تحسین کنید، مستلزم این است که شرع بدان امر نماید.

به عبارت دیگر:

ص: ۱۸۵

– احتیاط حسن است عقلا.

– از حسن احتیاط کشف می‌کنیم امر مولوی را شرعا.

پس: عبادت محتمله را به قصد این امر استکشاف شده، انجام داده احتیاط محقّق می‌شود.

در نتیجه احتیاط هم در تعبّدیات صحیح است هم در توصلیّات.

* پاسخ شیخ به این راه حل و یا اشکال چیست؟

آن را صحیح و یا تمام نمی‌داند چرا که آیا وقتی عقل در موردی گفت حسن، شارع هم فرمود آن را اتیان کن، این امر شارع مولوی است و یا ارشادی خواهید گفت ارشادی. چرا؟ زیرا:

– هر امری که روی معلولات برود ارشادی است.

– احتیاط معلول تکالیف است (چرا که اگر واجب و یا مستحبی نباشد، احتیاط معنایی ندارد).

پس: احتیاط امر ارشادی است.

حال:

– احتیاط امر ارشادی است.

– امر مولوی مستلزم قصد قربت است و نه امر ارشادی.

پس: امر ارشادی مستلزم قصد قربت نیست.

* عبارت اخرای پاسخ شیخ چیست؟

می‌فرماید: همان‌طور که أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ* اوامر شرعیّه ارشادی هستند و اطاعت و عصیان مستقل ندارند.

همین‌طور هم این اوامر شرعی به احتیاط و انقیاد نیز که شما از راه ملازمه به دست می‌آورید ارشادی بوده و اطاعت و عصیان مستقل ندارند.

و همان‌طور که اطاعت‌های حقیقیه از قبیل صوم و صلاهٔ ... با اوامر اطاعت در اطیعوا اللّه عبادیت نیافته‌اند و عبادیت آنها از ناحیه امر دیگری مثل صلّ و یا اجعل صلاتک بقصد القربهٔ می‌باشد.

همین‌طور هم اوامری مثل امر به احتیاط که شما از راه ملازمه کشف کردید سبب عبادیت، عبادت نمی‌باشند، بلکه عبادیت عمل از ناحیه یک امر واقعی است و نه این امر استکشاف شده.

در نتیجه این امر به احتیاط اثری نداشته و نمی‌توان عمل را به قصد امتثال این امر انجام داد.

* حاصل نظر شیخ درباره رجحان احتیاط در محتمل الوجوب عبادی تا به اینجا چیست؟

تقویت این نظر که جریان احتیاط در محتمل الوجوب عبادی هیچ حسن و رجحانی ندارد.

ص: ۱۸۶

متن:

و یحتمـل الجریان، بناء علی أن هـذا المقـدار من الحسن العقلی یکفی فی العبادهٔ و منع توقّفها علی ورود أمر بها، بل یکفی الإتیان به لاحتمـال کونه مطلوبـا أو کون ترکه مبغوضـا، و لـذا اسـتقرّت سـیرهٔ العلمـاء و الصـلحاء- فتوی و عملاـ- علی إعـادهٔ العبادات لمجرد الخروج من مخالفـهٔ النصوص الغیر المعتبرهٔ و الفتاوی النادرهٔ. و اسـتدلّ فی الذکری(۱)- فی خاتمهٔ قضاء الفوائت- علی شـرعیّهٔ قضاء الصلوات لمجرّد احتمال خلل فیها موهوم، بقوله تعالی: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ(۲)، اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ(۳)، و قوله تعالی: وَ الَّذِینَ یُؤْتُونَ مـا آتَـوْا وَ قُلُـوبُهُمْ وَجِلَـهٌ أَنَّهُمْ إِلی رَبِّهِمْ راجِعُونَ(۴). و التحقیق: أنّه إن قلنـا بکفایـهٔ احتمـال المطلوبیّـهٔ فی صـحّهٔ العبـادهٔ فیمـا لا یعلم المطلوبیّـهٔ و لو إجمالا، فهو، و إلّا فما أورده قـدّس سـرّه فی الـذکری- کأوامر الاحتیاط- لا یجدی فی صـحّتها، لأنّ موضوع التقوی و الاحتیاط- الذی یتوقّف علیه هذه الأوامر- لا یتحقّق إلّا بعد إتیان محتمل العبادهٔ علی وجه یجتمع فیه جمیع ما یعتبر فی العبادهٔ حتّی نیّهٔ التقرّب، و إلّـا لم یکن احتیاطـا، فلاـ یجوز أن تکون تلک الأوامر منشأ للقربـهٔ المنویّـهٔ فیها. اللهم إلّا أن یقال- بعـد النقض بورود هـذا الإیراد فی الأوامر الواقعیّهٔ بالعبادات مثل قوله تعالی: أَقِیمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّکاهَ(۵)، حیث إنّ قصد القربهٔ ممّا یعتبر فی موضوع العبادهٔ شطرا أو شـرطا، و المفروض ثبوت مشـروعیّتها بهـذا الأمر الوارد فیها- إنّ المراد من الاحتیاط و الاتّقاء فی هذه الأوامر هو مجرّد الفعل المطابق للعبادهٔ من جمیع الجهات عدا نیّهٔ القربهٔ، فمعنی الاحتیاط بالصـلاهٔ الإتیان بجمیع ما یعتبر فیها عدا قصد القربهٔ، فأوامر الاحتیاط یتعلّق بهـذا الفعل، و حینئـذ: فیقصـد المکلّف فیه التقرّب بإطاعـهٔ هـذا الأمر. و من هنا یتّجه الفتوی باسـتحباب هذا الفعل و إن لم یعلم المقلّـد کون هـذا الفعل ممّا شکّ فی کونها عبادهٔ و لم یأت به بـداعی احتمال المطلوبیّـهٔ، و لو أریـد بالاحتیاط فی هـذه الأوامر معناه الحقیقی و هو إتیان الفعل لـداعی احتمال المطلوبیّـهٔ، لم یجز للمجتهـد أن یفتی باسـتحبابه إلّا مع التقییـد بإتیانه بـداعی الاحتمال حتّی یصـدق علیه عنوان الاحتیـاط، مع اسـتقرار سیرهٔ أهـل الفتوی علی خلافه. فعلم: أنّ المقصود إتیـان الفعـل بجمیع ما یعتبر فیه عـدا نیّهٔ الداعی.

۱- الذکری ۲: ۴۴۴.

۲- التغابن: ۱۶.

۳- آل عمران: ۱۰۲.

۴- المؤمنون: ۶۰.

۵- البقرهٔ: ۴۳.

ص: ۱۸۷

ترجمه:

پنجمین راه حل جهت حلّ معمای مزبور

اشاره

۵- و شهید رحمه اللّه در کتاب ذکری در پایان قضاء فوائت استدلال کرده بر شرعی بودن قضاء (و تکرار) نماز به مجرّد احتمال خلل و عیب در آن (و این سخن شهید به دلیل) این آیات الهی است که:
فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، و اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ و وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ ما آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلى رَبِّهِمْ راجِعُونَ.

تحقیق مطلب از نظر شیخ انصاری

این است که اگر (در باب نیّت) قائل شویم به کافی بودن احتمال امر (و مطلوبیت) در صحّت (و تمام بودن) عبادت، در جائی که علم به امر (و مطلوبیّت) نداریم و لو به صورت اجمالی پس همان احتمال امر (تصحیح‌کننده عبادت بوده) و درست است (یعنی می‌توان عبادت محتمله و مشکوکه را به قصد احتمال امر انجام داد). وگرنه (اگر احتمال امر را کافی ندانید)، آنچه شهید در «ذکری» آورده مثل اوامر احتیاط قادر بر تصحیح (و تکمیل) عبادت نیست. زیرا (این‌گونه اوامر ارشادی بوده و امر ارشادی موجب قصد قربت نمی‌شود) و موضوع تقوی (برای اتقوا) و موضوع احتیاط (برای احتط)، که اوامر مزبور برآن متوقف‌اند (چون‌که حکم بی‌موضوع قابل تصوّر نیست) متحقّق نمی‌شود مگر پس از انجام محتمل العباده به نحوی که جمع بشود در آن تمام اجزاء و شرایط لحاظ شده در عبادت حتی نیّت قصد قربت، و الّا (اگر پیکره عمل بدون نیّت صورت پذیرد)، احتیاط نیست (و عبادت صورت نگرفته) پس جایز نیست که این اوامر منشأ قصد قربت منویّه در عبادت باشند (چرا که مستلزم دور است یعنی نیّت حاصل نمی‌شود جز با امر احتط و امر احتط درست نمی‌شود مگر با نیّت).

پاسخ نقضی شیخ به اشکال دور در سخن شهید

مگر اینکه گفته شود، عین این نقض در اوامر واقعیّه در عبادات مثل این فرموده خدای تعالی (أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ ...)* نیز وارد است چرا که قصد قربت از جمله اموری است که در موضوع عبادت (مثل نماز) معتبر است چه جزء عبادت باشد چه شرط آن و حال آنکه فرض شما بر این است که ثبوت مشروعیّت قصد قربت با خود این امر وارده (صلّ) است.

ص: ۱۸۸

پاسخ حلّی شیخ به اشکال دور در سخن شهید

مراد از احتیاط و اتّقاء در این اوامر (تنها) پیکره و مجسمه عمل است (به نحوی که) مطابق با عبادت (مورد نظر مولی) باشد از تمام جهات به جز قصد قربت.

پس معنای احتیاط در نماز انجام نماز است با تمام آنچه در آن لحاظ شده است به جز قصد قربت (چرا که قصد قربت مراد امر نبوده).

پس اوامر احتیاط تعلّق می گیرند به شکل (و پیکره) عمل و در این هنگام است که مکلّف قصد می کند تقرّب به خدا را به سبب اطاعت از این امر.

و از اینجا (و روی این محاسبات است) که جهت می‌یابد فتوای (مجتهد) به استحباب این فعل (و می گوید: دعا عند الهلال مستحب است و کلمه احتیاط را نمی‌آورد)، اگرچه مقلّد نمی‌داند که این فعل (دعا عند الهلال) از جمله اموری است که مجتهد در عبادت بودنش شک نموده (سپس اصل برائت جاری کرده و بعد از امر احتط استفاده نموده است) و انجام ندهد (مقلد) این فعل را به انگیزه احتمال مطلوبیّت (و بلکه به قصد استحباب به جای آورد).

و اگر اراده شده باشد از احتیاط در این اوامر، معنای حقیقی آن یعنی انجام فعل به قصد احتمال مطلوبیّت، برای مجتهد جایز نیست که فتوای به استحباب دهد مگر با مقید کردن انجام فعل به انگیزه احتمال (بگوید به قصد احتمال اتیان کنید) تا اینکه عنوان احتیاط برآن صدق نماید، در صورتی که سیره اهل فتوی برخلاف این است (یعنی اسم احتیاط را نیاورد، و به جای آن می‌نویسند استحباب).

پس معلوم می‌شود که مراد (از امر احتط) انجام (پیکره) عمل است با تمام مقارناتی که در آن لحاظ شده است.

ص: ۱۸۹

(تشریح المسائل)

* مراد از (و یحتمل الجریان بناء علی انّ هذا المقدار من الحسن العقلی ...) چیست؟

نظر نهایی شیخ است بر مبنای سوم که انجام عمل به مجرد احتمال مطلوبیت بود و لذا می‌فرماید:

حق این است که بگوییم:

عبادیت یک عمل دائر مـدار امر فعلی و قصد امتثال آن امر نیست، بلکه کافی است که ما احتمال بدهیم که انجام فلان عمل مطلوب مولی بوده و ترکش مبغوض اوست.

در اینجاست که می‌توانیم عمل مزبور را به انگیزه همین احتمال انجام دهیم و آن عمل مقرّب باشد و این معنای احتیاط است.

پس در تعبّدیات هم احتیاط ممکن و حسن است.

* نکته قابل توجه در اینجا نظر شیخ چیست؟

این است که اینجـا عبـادت را به داعی امر انجام نـدادم که تشـریع شود، بلکه به احتمال الامر انجام می‌دهم، و در عبادت احتمال امر کـافی است و لـذا احتیاط در اینجا تمام است چرا که اگر دعاء را به قصـد قربت اتیان کرده چیزی از آن کم نگذاشـته تا بـدهکاری داشته باشد.

* پس مراد از (و لذا استقرّت سیرة العلماء ...) چیست؟

ارائه شاهدی بر مطلب فوق و نظر نهائی شیخ است مبنی بر اینکه:

با مراجعه به سیره علماء و صـلحا متوجه می‌شویم که هم بر این طریقه فتوی داده‌انـد و هم خود به آن عمل کرده‌اند فی المثل مدتها عبادتی را انجام داده‌اند لکن در اثر برخورد به یک روایت ضـعیف و یا یک فتوای نادری که در آن آمده فلان جزء و یا فلان شرط نیز در عبادت معتبر است، تمام عبادت را اعاده می‌کرده‌انـد. اگرچه امر مزبور امری محرز نبوده است. ولی به احتمال اینکه شایـد آن جزء و یا شـرط مزبور دخیل در عبادت بوده باشـد، رعایت احتیاط می‌نمودنـد. پس انجام عمل به داعی احتمال مطلوبیت در عبادیت عبادت کافی است و این همان احتیاط است.

* اگر گفته شود سلّمنا که عبادیت دائر مـدار امر فعلی و قصـد امتثال آن امر باشد ولی ما در لسان قرآن آیاتی داریم که ما را امر به تقوی نموده و می‌فرماینـد که: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ بـدین معنا که حـد اکثر تقوا را داشـته باشـید و حـد اکثر تقوی به این است که مشـتبه الوجوب را هم انجام دهیم و نیز روایاتی وجود دارد که امر به احتیاط کرده است مثل احتط لدینک، حال چه اشکال دارد که محتمل الوجوب عبادی را نیز به قصد امتثال این اوامر انجام دهیم؟ شیخ چه پاسخ می‌دهند؟

شیخ پاسخ می‌دهد که:

ص: ۱۹۰

اگر همان احتمال مطلوبیّت را در صحّت عبادت کافی بدانیم، احتیاط در عبادت هم ممکن است و اشکالی وجود ندارد و لکن اگر قصد امر معتبر باشد خیر این اوامر کافی نمی‌باشند.

* چرا که شیخ می‌فرماید اگر قصد امر در عبادت معتبر باشد قصد امتثال این اوامر کافی نیست و اصولا اشکالات راه حل پنجم چیست؟

می‌فرماید:

اولاـ اتّقوا و امثال آن از اوامر ارشادیه‌اند و امر ارشادی موجب طاعت و یا معصیت نمی‌شود تا اینکه آن را به قصد امتثال انجام دهیم.

به عبارت دیگر خواندن نماز به قصد امتثال امر ارشادی معنا ندارد چرا که امر ارشادی امتثال علی‌حده ندارد و این امر مولوی است که امتثال دارد چرا که مولی بما انّه مولی آن را از ما خواسته است.

ثانیا: استفاده از این اوامر در صحّت عبادت مستلزم دور است، چرا؟ زیرا:

۱- موضوع این اوامر، تقوی و احتیاط است.

۲- بلاتردید تا موضوع درست نشود، حکم روی آن نمی‌رود چرا که سالبه به انتفاء موضوع است.

۳- احتیاط در باب عبادت، اتیان عمل با تمام اجزاء و شرایط است از جمله قصد قربت.

۴- قصد قربت در رتبه متأخر از امر قرار دارد، نه در خود امر و لذا تا این قصد قربت متصوّر نشود موضوع تمام نمی‌شود تا امر روی آن بیاید.

۵- شما می‌خواهید قصد قربت را با خود این امر ارشادی و یا مولوی درست کنید که امری محال است چرا که دور است. یعنی صدور این امر از جانب شارع متوقّف بر تحقّق موضوع احتیاط و تقوی است و تحقّق موضوع نیز متوقف بر صدور این امر است. هذا دور و الدور باطل.

* عبارت اخرای دلیل شیخ به زبان ساده‌تر چیست؟

این است که:

۱- صدور یک حکم متفرع بر موضوع است. چرا که بدون معروض کیف یتصوّر العارض.

پس حکم عارض است و موضوع معروض.

حال اگر از شما بپرسند در امر احتط موضوع چیست چه پاسخ می‌دهید؟

خواهید گفت: احتیاط.

پس شارع باید احتیاط را تصوّر کند و سپس امر احتط را برآن بار نماید.

حال بفرمائید موضوع احتیاط با قطع نظر از امر احتط در کجا متصوّر است، توصلیّات و یا تعبدیّات.

خواهید گفت در توصلیّات. چرا؟

ص: ۱۹۱

زیرا که در یک امر توصلی مثل استهلال با اتیان ذات الفعل تمام موضوع احراز می‌شود، چون شاکله و پیکره عمل خود احتیاط است.

در حالی که تصور این احتیاط در انجام دعاء عند رؤیت الهلال ممکن نیست زیرا دعا یک عمل عبادی است و عبادت نیازمند قصد قربت است و قصد قربت مترتّب بر امر مولی است و نه در خود امر اخذ می‌شود و نه قبل از آن.

و لذا احتیاط به‌عنوان یک موضوع فاقد جزء قصد قربت است چون باید پس از امر مکلف عمل را به قصد امتثال آن امر انجام دهد.

حال سؤال این است که شما چگونه با امر احتط، احتیاط در عبادت درست می کنید؟

طریق شما دور است به این معنا که احتیاط بودن دعاء عند الهلال موضوع باشد برای احتط (چرا که با آمدن احتط می‌شود نیت را به‌عنوان موضوع درست کرد) و آمدن احتط مترتّب باشد بر نیّت.

به عبارت دیگر در عبادیات آمدن موضوع مترتب است برآمدن حکم و آمدن حکم مترتّب است بر آمدن موضوع.

* مراد از (اللهم الّا ان یقال ...) چیست؟

پاسخ خود شیخ است از اعتراض دور چه نقضا و چه حلّا.

* پاسخ نقضی شیخ به اعتراض دور چیست؟

این است که این دور اختصاص به عبادات مشکوکه و محتمله ندارد، بلکه در عبادات معلومه و مسلّمه که امر دارند مثل نماز و زکات هم وجود دارد.

چرا که صلاهٔ و زکاهٔ نیز بدون قصد قربت عبادیت نخواهند داشت و تا عبادت نشوند امر عبادی به آنها تعلّق نمی گیرد.

حال:

۱- امر اقیموا و آتوا از جانب مولی نسبت به نماز و زکات، متوقف است بر عبادیت آنها.

۲- و تحقّق قصد قربت در نماز نیز متوقف است بر صدور و تعلّق امر اقیموا، چرا که تا امری نباشد عبادیت و قصد قربت به عمل معنا ندارد، چرا که عبادیت دائر مدار امر، امر امر فعلی و قصد امتثال آن امر است و هذا دور مصرّح چرا که دو چیز بدون واسطه متوقف بر یکدیگرند.

* در تبیین مطلب مثال بزنید؟

فی المثل: اگر از شما بپرسند موضوع «صلّ» چیست؟ خواهید گفت: صلاهٔ.

حال اگر خدای عالم بخواهد امر صلّ را روی صلّ ببرد چه باید بکند؟

ص: ۱۹۲

خواهید گفت که باید صلاهٔ را تصوّر کند، چرا که صدور حکم بدون تصوّر موضوع ممکن نیست و یا عرض بدون معروض محال است.

پس ناگزیر است که صلاهٔ را تصور کرده و سپس امر «صلّ» را برآن بار کرده. حال اگر از شما سؤال شود که تصوّر صلاهٔ توسط مولی، صلاهٔ با نیّت بوده و یا بی‌نیّت؟

اگر بگوئید صلاهٔ بی‌نیت بوده که موضوع محرز نشده و ناتمام است چون عبادت بی‌قصد قربت عبادت نیست. اگر بگوئید صلاهٔ با نیت بوده که نمی‌شود چون نیّت مربوط به مکلّف است و قبل از امر محال و به عبارت دیگر تشریع.

حال بفرمائید صلاهٔ تمام‌عیار با قطع‌نظر از امر مولی معقول و متصوّر است؟

خواهید گفت: خیر، صلاهٔ با قطع‌نظر از امر یا ملعبه است یا تشریع.

در نتیجه باید گفت این امر است که صلاهٔ را درست می‌کند.

حال دوباره از شما می‌پرسیم که پس چگونه صلاهٔ را تصوّر نموده و امر «صلّ» را برآن بار فرموده؟

آیا نماز را با جمیع مقارنات معتبره در آنکه قصد قربت نیز یکی از آنهاست تصوّر نموده و سپس امر را روی آن برده است.

و یا اینکه از مجموعه مقارنات که یازده‌تاست، نماز را با ده تا از مقارنات و بدون قصد قربت تصور کرده است؟ اگر بگوئید با تمام مقارنات تشریع است و اگر بگوئید با برخی مقارنات، موضوع متحقّق نیست.

حال همان جوابی که شما در احتط دادید عینا در «صلّ» نیز مطرح است. یعنی عبادت قبل از امر تشریع است نه عبادت و بدون نیت غیر معقول است و غیر عبادت.

* چرا در تمام مطالب گفته شد قصد قربت را نمی‌توان قبل از امر تصوّر کرد؟

زیرا فی المثل از ۱۱ مقارن در نماز، ۱۰ تا علّت (صدور) امرانـد و یکی که قصد قربت است معلول امر است حال تصوّر آنی که معلول امر است قبل از امر محال است. به عبارت دیگر:

از یازده تا مقارن ۱۰ تا شرط مأمور به است و یکی شرط امتثال از جانب مکلّف. خلاصه شیخ در این جواب نقضی می‌فرماید: و الحلّ الحلّ.

یعنی: هر طوری که در اوامر حقیقیّه عبادت را درست می‌کنید در اطاعت‌های حکمیه هم عبادت را همان‌طور درست کنید.

* مقدمهٔ بفرمائید احتیاط به چه معناست؟

۱- به‌معنای حقیقی کلمه انجام عمل است به انگیزه احتمال مطلوبیّت.

۲- و به‌معنای اعم کلمه، انجام ذات العمل است بدون قصد قربت.

ص: ۱۹۳

* از کجا باید فهمید که یک عمل توصلی است و یک عمل تعبدی است؟

از طریق عقل: این عقل است که می گویـد امر مولی است و شایـد انجام عمل در حد پیکره و بدون قصد قربت مطلوب او را حاصـل نکند پس با قصد قربت انجام بده تا چیزی کم و کسر نیاید.

لکن همین عقـل در دفن میت می‌فهمـد که پنهـان کردن جسـد و حفظ مردم از بوی آن مـدّ نظر است و انجام عمل در حـد پیکره و شکل کافی است.

* آیا شارع نمی‌تواند قصد قربت را به مکلّف امر بکند؟

با امر واحد خیر. چرا که دور لازم می‌آید ولی با امر متعدد چرا مثلا اوّل بفرماید: صلّ و سپس بفرماید: مخلصین. خلاصه قانون کلی این است که شرایطی را که نمی‌شود تحت الامر تحکیم کرده جداگانه به آنها حکم می‌شود.

* با توجه به معانی فوق مراد از (انّ المراد من الاحتیاط و الاتقاء ... الخ) چیست؟

پاسخ حلّی است به اعتراض دور مبنی بر اینکه:

۱- در اوامر حقیقیه:

امر صلّ با قطع‌نظر از قصد قربت به ذات العمل تعلّق گرفته است.

یعنی مولی پیکره عمـل را بـا تمام اجزاء و شـرائطش جز قصـد قربت و روح عمل در نظر گرفته و امر «صلّ» را برآن بار نموده است، پس تحقّق موضوع متوقف بر صدور امر نمی‌باشد.

پس از صـدور امر و ابلاغ آن به مکلّف، او طبق دلیل عقل و یا دلیل خاصّ دیگری آن عمل را به قصد امتثال آن امر اتیان می کند و لـذا عبـادیت متوقف بر امر است. پس تحقّق موضوع متوقف بر امر نیست ولی عبـادیت عبـادت متوقف بر امر است و لـذا دور مرتفع می‌شود.

۲- و در اوامر احتیاط:

مراد از احتیـاط که موضوع این اوامر است همـان شاکله و پیکره فعل یعنی عمل محتمل الوجوب با تمام اجزاء و شـرایط است به جز قصد قربت.

پس:

امر احتـط روی ذات العمـل می‌رود و متوقـف بر عبـادیت و تحقّـق قصـد قربت نمی‌باشـد، بلکه پس از رسـیدن امر مکلّـف آن عمل محتمل را به قصد امتثال همان امر انجام می‌دهد و عبادیت درست می‌شود.

پس موضـوع که احتیـاط باشـد متوقـف بر صـدور امر نیست و لکن صـدور امر متوقف بر تحقّق موضوع است. خلاـصه اینکه توقّف طرفینی نیست تا دور لازم بیاید، چرا که احتیاط در این گونه موارد به‌معنای حقیقی کلمه نیست بلکه به همان معنای اعمّ است.

ص: ۱۹۴

* حاصل و خلاصه جواب حلّی شیخ به اعتراض دور چیست؟

این است که در کلیه عبادات آنچه را که شارع قبل از امر تصوّر می‌فرماید پیکره عمل است پس از امر نیز یا به دلیل عقل و یا به دلیل خاصّ، روح عمل و یا قصد قربت حاصل می‌شود. فی المثل در مسئله صلاهٔ ده تا از مقارنات که پیکره نماز را تشکیل می‌دهند قبل از امر تصوّر می‌شوند و یازدهمین مقارن که قصد قربت است و مربوط به مکلّف پس از امر حاصل می‌شود.

علت این مسئله هم این است که چگونه می‌شود بدون وجود امر از مکلّف بخواهیم که او قصد امتثال امر کند، باید امر صادر شود تا مکلّف قصد امتثال آن امر را بکند.

* حاصل مطلب در (و من هنا یتّجه الفتوی باستحباب هذا الفعل ... الخ) چیست؟

آوردن شاهدی است بر پاسخ حلّی خود مبنی بر اینکه، با مراجعه به فتوای علماء متوجه می‌شویم در مواردی که عمل محتمل العبادت است فتوی داده‌اند به اینکه انجام فلان عمل مستحب است، چه مکلّف بداند که این عمل فی الواقع مشکوک العبادت است چه نداند، چه آن را به داعی احتمال مطلوبیت انجام دهند و چه به انگیزه استحباب مسلّم به جای آورند. چرا؟ زیرا اگر احتیاط در اوامر احتیاط به‌معنای حقیقی کلمه بود یعنی انجام عمل به انگیزه احتمال مطلوبیت بود، مجتهد نمی‌توانست بطور قاطع و بدون قید و شرط فتوای به استحباب بدهد. بلکه باید عمل را مقیّد می‌کرد به انگیزه احتمال مطلوبیت تا عنوان احتیاط حقیقی برآن صدق نماید. و حال آنکه این برخلاف سیره علماء است که به قول مطلق فتوای به استحباب می‌دهند.

* سرّ مطلب چیست؟

این است که وقتی مجتهد شک می‌کند که آیا مثلا دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟

ابتدا اصل برائت جاری می‌کند که خیر پس از آن به سراغ احتط رفته می‌بیند که احتط گفته مستحب است که دعای مزبور را به جا آوری، موضوع احتط هم احتیاط است، مراد از احتیاط پیکره عمل است استحبابا، فقهاء نیز عین پیکره یعنی دعاء عند الهلال مستحب است را در رساله خود می‌نویسند.

ص: ۱۹۵

متن:

(قاعدة التسامح فی أدلة السنن) ثمّ إنّ منشأ احتمال الوجوب إذا کان خبرا ضعیفا، فلا حاجة إلی أخبار الاحتیاط و کلفة إثبات أنّ الأمر فیها للاستحباب الشرعیّ دون الإرشاد العقلیّ، لورود بعض الأخبار باستحباب فعل کلّ ما یحتمل فیه الثواب: کصحیحة هشام بن سالم- المحکیّة عن المحاسن- عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال:

«من بلغه عن النبیّ شیء من الثواب فعمله، کان أجر ذلک له و إن کان رسول اللّه لم یقله»(۱).

و عن البحار بعد ذکرها: أنّ هذا الخبر من المشهورات، رواه العامّة و الخاصّة بأسانید(۲).

و الظاهر: أنّ المراد من «شیء من الثواب»- بقرینة ضمیر «فعمله»، و إضافة الأجر إلیه- هو الفعل المشتمل علی الثواب. و فی عدّة الداعی عن الکلینی قدّس سرّه: أنّه روی بطرقه عن الأئمة علیهم السّلام أنّه:

«من بلغه شیء من الخیر فعمل به، کان له من الثواب ما بلغه و إن لم یکن الأمر کما بلغه»(۳).

و أرسل نحوه السید فی الإقبال عن الصادق علیه السّلام، إلّا أنّ فیه: «کان له ذلک»(۴). و الأخبار الواردة فی هذا الباب کثیرة(۵)، إلّا أنّ ما ذکرناها أوضح دلالة علی ما نحن فیه، و إن کان یورد علیه أیضا. تارة: بأنّ ثبوت الأجر لا یدلّ علی الاستحباب الشرعیّ. و أخری: بما تقدّم فی أوامر الاحتیاط: من أنّ قصد القربة مأخوذ فی الفعل المأمور به بهذه الأخبار، فلا یجوز أن تکون هی المصحّحة لفعله، فیختصّ موردها بصورة تحقّق الاستحباب، و کون البالغ هو الثواب الخاصّ، فهو المتسامح فیه دون أصل شرعیّة الفعل. و ثالثة: بظهورها فیما بلغ فیه الثواب المحض، لا العقاب محضا أو مع الثواب. لکن یردّ هذا: منع الظهور مع إطلاق الخبر.

و یردّ ما قبله ما تقدّم فی أوامر الاحتیاط. و أمّا الإیراد الأوّل، فالإنصاف أنّه لا یخلو عن وجه، لأنّ الظاهر من هذه الأخبار کون العمل متفرّعا علی البلوغ و کونه الداعی علی العمل- و یؤیّده:

تقیید العمل فی غیر واحد من تلک الأخبار(۶) بطلب قول النبی صلّی اللّه علیه و آله و التماس الثواب الموعود- و من المعلوم أنّ العقل مستقلّ باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب.

۱- المحاسن ۱: ۹۳، الحدیث ۲، و الوسائل ۱: ۶۰، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات، الحدیث ۳.

۲- البحار ۲: ۲۵۶، ذیل الحدیث ۳، و حکاه عنه فی هدایة المسترشدین: ۴۲۳.

۳- عدّة الداعی: ۱۲، و الکافی ۲: ۸۷، باب من بلغه ثواب علی عمل، الحدیث الأول، و الوسائل ۱: ۶۱، الباب ۱۸ من أبواب مقدمة العبادات، الحدیث ۸.

۴- اقبال الأعمال ۳: ۱۷۱، و الوسائل ۱: ۶۱، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات، الحدیث ۹.

۵- راجع الوسائل ۱: ۵۹، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات.

۶- الوسائل ۱: ۵۹، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات، الحدیث ۴ و ۷.

ص: ۱۹۶

ترجمه:

راه حل ششم:

انجام افعال مشکوکه به حکم اخبار من بلغ

سپس می‌فرماید:

اگر منشأ احتمال وجوب (مثلاً دعاء عند الهلال)، خبری ضعیف (و یا فتوای چند فقیه) باشد نیازی به اخبار احتیاط (در راه حل پنجم) و دشواری اثبات این مطلب که امر به احتیاط برای استحباب شرعی (امر مولوی استحبابی) و نه ارشاد عقلی، نمی‌باشد.

به دلیل ورود برخی اخبار به مستحب بودن انجام آنچه در آن، احتمال ثواب می‌رود مثل صحیحه هشام بن سالم به نقل از کتاب محاسن از امام صادق علیه السّلام که می‌فرماید:

کسی که برسد به او از نبی صلّی اللّه علیه و آله چیزی از ثواب، پس انجام دهد آن را اجر و ثواب آن برای اوست، اگرچه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله آن را نفرموده باشد و پس از نقل مثل این خبر از بحار می‌گوید: این خبر (و امثال آن از اخبار من بلغ) از مشهوراتی است که عامّه و خاصّه آن را روایت کرده‌اند.

پاسخ شیخ به یک اشکال مقدّر

این است که مراد از شیء در (عبارت شیء من الثواب) به قرینه ضمیر (ه) در فعمله و به قرینه اضافه (کلمه) اجر به آن، همان فعلی است که مشتمل بر ثواب است (مثل دعا عند الهلال) و در کتاب «عدّة الداعی» از مرحوم کلینی روایت کرده از ائمه علیهم السّلام که کسی که برسد به او چیزی از خیر، پس عمل کند به آن خیر، آن مقدار از ثواب که به او رسیده (مثلا اگر فلان نماز را بخوانی چهل بار ثواب می‌بری)، برای او خواهد بود. اگرچه امر چنانکه به او رسیده است نباشد.

و روایت نموده سید رحمه اللّه مثل این حدیث را در کتاب «الاقبال» از امام صادق جز اینکه در پایان نوشته است کان له ذلک.

و اخبار رسیده در این باب فراوان است جز اینکه آنچه ما گفتیم دلالتش واضح‌تر است از آنچه در اینجا آمده است. اگر (استفاده از اخبار من بلغ) مورد ایراد واقع شود به اینکه:

۱- ثبوت ثواب، دلالت نمی‌کند بر امر مولوی استحبابی (و لذا به درد ما نحن فیه نمی‌خورد و معمّا به حال خود باقی است).

۲- و دیگر اینکه در مطالب قبلی پیرامون اوامر احتیاط، گفته شد که قصد قربت در آن فعلی اخذ شده که مأمور به این اخبار من بلغ است (مثل واجبات معلومه، مستحبات معلومه و توصلیات مشکوکهٔ).

ص: ۱۹۷

پس جایز نیست که این اخبار (من بلغ) مصحّح آن فعل باشند (و قصد قربت درست نمایند) و الّا مورد اخبار من بلغ اختصاص می‌یابد به صورت مستحبات و واجبات معلومه (منظور این است که هرجا که خیر خودبه‌خود محقّق است اخبار من بلغ شامل آن می‌شود و هرجا که محقّق نیست مشمول این اخبار هم نیست).

پاسخ شیخ به دو اشکال مزبور

آن خبر رسیده در من بلغ، آن ثواب خاصّ (و عجیب) است پس همان خبری است که در آن مسامحه شده است و نه اینکه اصل شرعی فعل (یا مأمور به بودن را) مورد مسامحه قرار دهد.

اشکال سوم

اشاره

اخبار من بلغ (تنها) در جائی ظهور دارند که تنها ثواب محض (به ما) برسد (مثل مستحبات مشکوکه) و نه عقاب محض (مثل شرب تتن) و یا (ثواب) همراه با عقاب (که مثلا رسیده باشد که فلان عمل واجب است که در صورت اتیان ثواب و بخاطر ترکش عقاب می‌شویم). (پس اخبار من بلغ شامل مورد و محلّ بحث ما نمی‌شود).

پاسخ شیخ به اشکال سوم

امّا ردّ می‌شود این منع ظهور (که شما ادّعا نمودید) با اطلاق خبر و ردّ می‌شود آن اشکال قبلی با مطالبی که در اوامر احتیاط گذشت (پس اخبار من بلغ هم روی پیکره عبادت می‌رود).

و اما ایراد اول:

انصاف این است که ایراد اوّل خالی از وجه نیست، چرا که ظاهر اخبار من بلغ این است که (انجام) عمل متفرّع است بر رسیدن (به گوش) بلکه (اتیان العمل از روی احتیاط و احتمال وجود امر است) داعی بر عمل همین بلوغ است (آنگاه ثواب تفضّلی است و نه استحقاقی).

و مؤید این گفتار ما (که مراد از عمل احتیاطا) مقیّد کردن عمل است در بیشتر این اخبار به امید اینکه نبی صلّی اللّه علیه و آله خواسته و یا به امید ثواب موعودی.

و این روشن است که عقل در حکم به استحقاق ثواب چنین فاعلی مستقل است (و ثواب تفضلی دارد و لذا به درد ما نحن فیه نمی‌خورد).

ص: ۱۹۸

(تشریح المسائل)

* در مباحث مزبور از چه نکته نباید غافل شد:

۱- اینکه یگانه طریق از طرق ارائه‌شده برای تصحیح احتیاط در عبادت طریق چهارم است که عبارت بود از اینکه برای قصد قربت احتمال امر کافی است و نه احراز امر.

۲- هریک از طرق ارائه شده باید به صورت مستقل مورد بحث و بررسی قرار گیرد و مباحث را به یکدیگر خلط نکنیم.

طریق پنجم دارای دو اشکال بود که اشکال اوّل توسط شیخ پاسخ داده شد و لکن اشکال اوّل به حال خود باقی است.

* مراد از تسامح در ادلّه سنن چیست؟

این است که مستحبات با دلیل ضعیف نیز قابل اثبات‌اند و حتی برخی این تسامح را به مکروهات نیز سرایت می‌دهند.

* بر چه اساسی علماء قائل به این تسامح‌اند؟

براساس روایات من بلغ.

* مگر روایات من بلغ چه می گوید؟

می گوید اگر فی المثل به تو رسید که اگر فلان عمل را انجام بدهی چندین هزار ثواب به تو می‌دهند و تو به امید دست‌یابی به آن ثواب عمل مزبور را انجام دادی آن ثواب وعده‌داده‌شده را به تو می‌دهند اگرچه این ثواب بالغ از طریق غیر معتبر باشد.

* اشکال و جوابهای مذکور در مطالبی که گذشت مربوط به کدامیک از شبهات بود؟

مربوط به شبهات وجوبیّه‌ای بود که منشأ شبهه و احتمال وجوب یک خبر ضعیف نباشد.

و لذا همه تلاش کردند تا ثابت نمایند که در محتمل الوجوب عبادی هم احتیاط میسور و حسن است.

* حاصل مطلب در (ثم ان منشأ احتمال الوجوب اذا کان خبرا ضعیفا ...) چیست؟

ارائه ششمین راه حل در ما نحن فیه و معمای مورد بحث است مبنی بر اینکه اگر منشأ شبهه وجود خبر ضعیفی بر وجوب یک چیزی باشد:

۱- نیازی به اوامر احتیاط و اتقاء نیست تا بحث کنیم که این اوامر مولوی شرعی‌اند و یا ارشادی عقلی.

۲- و نیازی نیست که عمل به انگیزه احتمال مطلوبیت باشد.

۳- و نیازی نیست تا از راه برهان انّی و لمی امر مولوی را اثبات کنیم.

* دلیلشان بر مدّعای فوق چیست؟

ص: ۱۹۹

روایات فراوانی است تحت عنوان اخبار من بلغ که دلالت دارند بر استحباب هر عملی محتمل الثواب باشد و لذا عمل محتمل را به قصد ثواب انجام می‌دهیم.

* روشن‌ترین اخبار من بلغ از حیث دلالت کدامین روایات‌اند؟

۱- صحیحه هشام ابن سالم از امام صادق علیه السّلام که می‌فرماید:

من بلغه عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول اللّه لم یقله.

۲- روایتی که از کلینی در عدة الداعی آمده و سندش را به ائمه علیهم السّلام نسبت داده که فرموده‌اند:

من بلغه شیء من الخیر فعمل به کان له من الثواب ما بلغه و ان لم یکن الامر کما فعله.

۳- روایتی است مثل روایت فوق از سید بن طاوس در کتاب اقبال از امام صادق علیه السّلام که به صورت مرسل نقل شده است با این تفاوت که به جای کان له الثواب، کان له ذلک آمده است.

* حاصل مطلب و منظور از آوردن اخبار من بلغ در ما نحن فیه چیست؟

این است که برخی خواسته‌اند در تصحیح عبادت از این اخبار استفاده کنند.

* کیفیت استدلالشان به اخبار من بلغ چگونه است؟

۱- عبادت قصد قربت می‌خواهد.

۲- قصد قربت امر می‌خواهد.

۳- اخبار من بلغ در برابر عمل به عبادت محتمله به شما وعده ثواب می‌دهد.

۴- وعده ثواب مستلزم استکشاف امر مولوی استحبابی است چون تا امر نباشد وعده ثواب نیست.

پس: محتمل الوجوب عبادی را به قصد امتثال همین امر کشف‌شده انجام می‌دهیم و مشکل رفع می‌شود. به عبارت دیگر احتیاط و انجام عمل محتمل الوجوب در تعبّدیات مطلقا ممکن و حسن و موجب ثواب است.

* مراد از (و الظاهر انّ المراد من (شیء من الثواب) بقرینة ...) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدّر است مبنی بر اینکه:

۱- چون فاعل من بلغ در این روایت، مقدار معینی از ثواب است فی المثل ثواب فلان عمل برابر با ثواب آزاد کردن یک بنده است، اصل ثواب و ثواب داشتن مسلم است.

۲- ثواب مسلّم مربوط به واجبات و مستحباتی است که اصل الوجوب او الاستحباب در آنها مسلم است.

۳- ما نحن فیه در رابطه با مسئله‌ای است که اصل ثواب مشکوک است.

پس: این ثواب در ما نحن فیه کشف از امر نمی‌کند و ربطی به بحث ما ندارد.

ص: ۲۰۰

* حاصل پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که: ۱- درست است که فاعل بلغ علی الظاهر، ثواب است.

۲- لکن تعبیر و یا تقدیر کلام این است که من بلغه عمل له ثواب یعنی عمل فاعل است پس حدیث مزبور به درد ما نحن فیه می‌خورد فی المثل می گوئیم:

- دعا عند رؤیهٔ الهلال براساس خبر ضعیف رسیده ثواب دارد و واجب است.

- من بلغه عمل له ثواب فعمله کان له ذلک.

پس: دعا عند رؤیهٔ الهلال ثواب است.

* چرا شیخ می‌فرماید که عمل در حدیث مزبور در تقدیر است؟

زیرا:

۱- در حدیث آمده است فعمله یعنی کسی که انجام دهد آن را برای او ثواب است، بلاشک ضمیر (ه) به ثواب برنمی گردد، چرا که ثواب چیزی نیست که انسان آن را انجام دهد، بلکه نتیجه عمل انسان است.

پس ضمیر (ه) و اسم اشاره (ذلک) به عمل بازمی گردد.

۲- کلمه (اجر) در کان له اجر ذلک نمی‌تواند به ثواب بازگشت کند چرا که ثواب خود ثواب و اجر ندارد بلکه اجر و ثواب دو لغت مترادف و هم‌معنا هستند که به عمل بازمی گردند عملی که خود مشتمل بر ثواب است.

* دومین اشکال به راه حلّ ششم کدام اشکال است؟

این است که اخبار من بلغ می گوید:

۱- هرکس عملی را به امید ثواب (یعنی احتیاط) انجام دهد، ثواب می‌برد.

۲- احتیاط ثواب تفضّلی دارد و نه استحقاقی.

۳- ثواب تفضّلی کاشف از امر مولوی استحبابی نیست.

پس: شما نمی‌توانید بگوئید عبادت محتمله را به قصد امتثال یک امر مولوی انجام می‌دهید.

در نتیجه اخبار من بلغ به درد ما نحن فیه نمی‌خورد و مصحّح عبادت نمی‌باشد.

به عبارت دیگر اخبار من بلغ می گوید: هرکجا احتیاط ممکن است ثواب می‌بری و هرکجا احتیاط ممکن نیست ثواب نمی‌بری. حال احتیاط در توصلیّات ممکن است و فرد ثواب می‌برد و لکن در تعبّدیات غیرممکن می‌باشد. زیرا اگر عبادت را با نیّت به جا آوری تشریع و اگر بی‌نیت انجام دهی ملعبه است.

* ثواب در برابر انجام عملی که محتمل الوجوب و یا استحباب است چگونه ثابت می‌شود؟

یا باید یک امر بالفعل در خارج باشد بر اینکه فلان عمل را انجام دهید فلان مقدار ثواب در برابر عمل

ص: ۲۰۱

به آن داده می‌شود که ما عمل را به داعی امتثال آن امر انجام می‌دهیم و در حقیقت ثواب امتثال آن امر را می‌بریم. و یا باید ما عمل محتمل را از روی احتیاط یعنی به داعی احتمال امر انجام دهیم که در این صورت ثواب تفضّلی خواهد بود و نه استحقاقی و چنین ثوابی کاشف از امر مولوی نیست. و لذا در اشکال دوم می‌خواهد بگوید آنچه از اخبار من بلغ استفاده می‌شود این صورت دوّم است و نه اوّل.

* پاسخ شیخ به اشکال دوّم چیست؟

پاسخی به اشکال مزبور نداده و بر اساس همین اشکال از خیر اخبار من بلغ گذشته است.

* سوّمین اشکال بر راه حلّ ششم چیست؟

این است که در (من بلغه شیء من الثواب علی شیء من الخیر)، موضوع خیر است. به عبارت دیگر موضوع در اخبار من بلغ خیر است.

حال بفرمائید خیر از خارج احراز می‌شود و یا از خود اخبار من بلغ؟ خواهید گفت: از خارج.

اگر پرسیده شود چگونه و چه خیری تاکنون در خارج احراز کرده‌اید؟

خواهید گفت:

واجبات معلومه، مستحبات معلومه و توصلیّات. حال از شما می‌پرسیم:

آیا احتیاط در عبادات محتمله نیز خیر است تا اخبار من بلغ شامل آن بشود؟ فی المثل اگر شک کردید که آیا دعاء عند الهلال خیر است یا نه چه پاسخ می‌دهید؟

خواهید گفت: موضوع در عبادت محتمله محرز نیست چرا که نمی‌دانی با نیّت بخوانی و یا بی‌نیّت و لذا این اخبار برآن بار نمی‌شود و نمی‌توان گفت: این دعایی که من با نیّت یا بی‌نیّت می‌خوانم خیر است تا به آن ثواب داده شود.

مگر اینکه موضوع و حکم هر دو را با اخبار من بلغ درست کنید که مستلزم دور است چرا؟

زیرا اخبار من بلغ موقوف است بر خیر بودن و خیر بودن موقوف است بر اخبار من بلغ.

* در تبیین اشکال فوق مثال بزنید؟

اگر به شما برسد که فلان عمل واجب است، با رسیدن وجوب به گوش شما سؤال این است که:

این بلغه ثواب هست یا بلغه عقاب؟

خواهید گفت هر دو. چرا؟ زیرا که واجب عملی است که اگر انجام دادیم ثواب می‌بریم و اگر ترک کردیم عقاب می‌شویم حال سؤال این است که اخبار من بلغ گفته ثواب یا عقاب یا ثواب و عقاب؟

خواهید گفت ثواب پس تنها به درد شبهه استحبابیّه می‌خورد یعنی در یک عملی که احتمال دارد مستحب باشد.

ص: ۲۰۲

و حال آنکه محل بحث ما شبهه وجوبیّه است و این شبهه، بلغه ثواب و عقاب می‌خواهد.

* شیخ چه پاسخی از این اشکال می‌دهد؟

می‌گوید، اخبار من بلغ شامل ثواب و عقاب هر دو می‌شود چون‌که ثواب و عقاب توأم با یکدیگرند.

* اشکال را به‌گونه‌ای بیان کنید که به لسان متن نزدیکتر باشد؟

موضوع اخبار من بلغ خیر است. خیریت باید محرز باشد.

آنچه خیریت در آن محرز است مستحبّ مسلّم و قطعی است.

مورد اخبار من بلغ مستحبّ مسلّم و معلوم است.

حال: اگر اخبار من بلغ بخواهد شامل محتمل العباده شود، دور لازم آید. چرا؟

زیرا:

۱- شمول اخبار من بلغ بر محتمل العبادهٔ متوقف بر احراز استحباب آن است و

۲- استحباب هم متوقف بر شمول این اخبار بر محتمل العباده و دلالتشان بر استحباب آن.

این دور است، دور هم باطل است.

پس اخبار من بلغ مختصّ به مستحبات مسلمه است.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که اگرچه موضوع اخبار من بلغ خیر است، لکن مراد از خیر معنای حقیقی آن یعنی چیزهائی که استحبابشان مسلّم است، نمی‌باشد بلکه محتمل العباده را نیز شامل می‌شود. به عبارت دیگر مراد از خیر مجرّد عمل است با جمیع جهات به جز قصد قربت که پس از ورود امر قصد قربت هم می‌آید.

* مقدمهٔ مشخص کنید بلوغ ثواب از راه خبر ضعیف چگونه است؟

۱- گاهی یک خبر ضعیفی دلالت می‌کند بر اینکه فلان عمل مستحب یا دارای ثواب است.

۲- گاهی یک خبر ضعیفی دلالت می‌کند بر اینکه ترک فلان عمل عقاب دارد که بالملازمه انجامش ثواب دارد.

۳- و گاهی یک خبر ضعیفی دلالت می‌کند بر اینکه فلان عمل واجب است یعنی در انجامش ثواب و در ترکش عقاب می‌باشد.

* چهارمین اشکال به راه حلّ ششم چیست؟

اخبار من بلغ تنها شامل محتمل الاستحباب می‌شوند، پس شامل محتمل الوجوب نمی‌شوند تا اتیان آن به قصد امتثال این امر صحیح باشد، چرا؟

زیرا فرموده: من بلغه ثواب و این ظهور در ثواب محض دارد و نه ثواب توأم با عقاب.

ص: ۲۰۳

و حال آنکه ما نحن فیه شبهه وجوبیّه است و این شبهه بلغه ثواب و عقاب می‌خواهد.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که:

۱- اثبات شیء نفی مساعد نمی‌کند پس وعده ثواب نافی وعده عقاب بر ترک نمی‌باشد.

۲- اطلاق روایات من بلغ این اشکال را رد می‌کند، چرا که بلوغ ثواب شامل هر سه وجه مذکور شده و اختصاص به فرض اوّل ندارد.

* دلیل شیخ بر این مطلب چیست؟

این است که بلوغ ثواب اعم است از اینکه بالمطابقه باشد یا بالملازمه.

* حاصل مطلب در (و امّا لا یراد الاوّل، فالانصاف انّه لا یخلو عن وجه ...) چیست؟

این است که انصافا ایراد اوّل بر دلالت اخبار من بلغ وارد است، چون ظاهر این اخبار این است که عمل متفرع بر بلوغ است. چرا؟

زیرا گفته بلغه سپس با فاء تفریع گفته فعمله و بلوغ داعی بر عمل است.

یعنی چون به ما رسیده که فلان کار ثواب دارد ما به داعی احتمال امر (یعنی احتیاطا) این کار را انجام می‌دهیم و نه به‌عنوان دیگر.

* پس مراد از (و یؤیّده تقیید العمل فی غیر واحد من تلک الاخبار ...) چیست؟

این است که تقیید عمل به طلب قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و یا التماس ذلک الثواب ...

در بسیاری از روایات گواهی بر تفریع عمل بر بلوغ است.

* نتیجه این تفریع چیست؟

کاشف از استحباب شرعی و امر مولوی ندبی نمی‌باشد تا عمل به قصد امتثال آن امر اتیان شود.

حال وقتی مفاد اخبار من بلغ این باشد که محتاط ثواب دارد می‌گوئیم:

عقل در حکم به اینکه احتیاط موجب مدح و ثواب است و فاعلی که به امید ثواب اتیان عمل کرده ممدوح است، استقلال دارد.

ص: ۲۰۴

متن:

و حينئذ:

فإن كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب، كانت مؤكّدة لحكم العقل بالاستحقاق، و أمّا طلب الشارع لهذا الفعل:

فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور، و هو عين الأمر بالاحتياط.

و إن كان على وجه الطلب الشرعىّ المعبّر عنه بالاستحباب، فهو غير لازم للحكم بتنجّز الثواب، لأنّ هـذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجّزه فيشبه قوله تعالى: (وَ مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِى)(۱). إلّا أنّ هـذا وعد على الإطاعة الحقيقيّة، و ما نحن فيه وعد على الإطاعـة الحكميّـة، و هو الفعل الّذى يعدّ معه العبد فى حكم المطيع، فهو من باب وعد الثواب على نيّة الخير الّتى يعدّ معها العبد فى حكم المطيع من حيث الانقياد.

و أمّا مـا يتوهّم: من أنّ اسـتفادة الاسـتحباب الشـرعى فيمـا نحن فيه نظير اسـتفادة الاسـتحباب الشـرعى من الأخبار الواردة فى الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل، مثل قوله عليه السّلام: «من سرّح لحيته فله كذا»(۲).

فمـدفوع: بأنّ الاسـتفادة هناك باعتبار أنّ ترتّب الثواب لا يكون إلّا مع الإطاعـة حقيقة أو حكما، فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة اللّه سبحانه بهذا الفعل، فهى تكشف عن تعلّق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر يستدلّ به عليه استدلالا إنّيا.

و مثل ذلك استفادة الوجوب و التحريم ممّا اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

و أمّا الثواب الموعود فى هـذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعـة الحكميّة، فهو لازم لنفس عمله المتفرّع على السـماع و احتمال الصدق و لو لم يرد به أمر آخر أصلا، فلا يدلّ على طلب شرعىّ آخر له. نعم، يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادىّ لتحصيل ذلك الموعود.

فالغرض من هـذه الأوامر- كأوامر الاحتياط- تأييد حكم العقل، و الترغيب فى تحصـيل ما وعد اللّه عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين.

و إن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضـها، فهو و إن كان مغايرا لحكم العقل باسـتحقاق أصل الثواب على هذا العمل- بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك

۱- النساء: ۱۳.

۲- انظر الوسائل ۱: ۴۲۹، الباب ۷۶ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

ص: ۲۰۵

الثواب المسموع الداعی إلی الفعل، بل قد يناقش فی تسمية ما يستحقّه هذا العامل لمجرّد احتمال الأمر ثوابا و إن كان نوعا من الجزاء و العوض- إلّا أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضّل اللّه سبحانه علی العامل بالثواب المسموع، و هو أيضا ليس لازما لأمر شرعی هو الموجب لهذا الثواب، بل هو نظير قوله تعالی: (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها)(۱) ملزوم لأمر إرشادیّ- يستقلّ به العقل- بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

ترجمه:

تأکید اخبار من بلغ در حکم عقل

اشاره

در این صورت اگر اصل ثواب به وسیله این خبار ثابت باشد، پس از دو جهت مؤکّد حکم عقل‌اند:

۱- بالاستحقاق (یعنی عقل می‌گوید احتیاط ثواب دارد، اخبار من بلغ هم می‌گوید ثواب دارد).

۲- طلب شارع این فعل (احتیاطی را).

پس اگر (این طلب) بر وجه ارشاد باشد برای تحصیل این ثواب (که خداوند تفضلا) وعده داده است پس این (طلب) لازمه استحقاق ثواب است و این لزوم (تحصیل) همان امر به احتیاط است (که مؤکد حکم عقل است و امر مولوی نیست تا قصد امتثال بطلبد).

و اگر (این طلب) بر وجه طلب شرعی باشد که از آن تعبیر به استحباب مولوی می‌شود. پس این (چنین وعده ثوابی) مستلزم حکم (یا امر) به تنجّز به ثواب نیست. زیرا این حکم (شرع به تنجز ثواب) تصدیق همان حکم عقل است به تنجّز ثواب (که لازمه‌اش امر ارشادی است) پس ما نحن فیه (اخبار من بلغ) شبیه به این سخن خدای تعالی است که می‌فرماید:

کسی که اطاعت کند خدا و رسولش را داخل می‌کند خدا او را در بهشت‌هایی که جاری است ... جز اینکه (مورد) این آیه وعده (ثواب) بر اطاعت حقیقیّه است و مورد بحث ما (اخبار من بلغ) وعده ثواب بر اطاعت حکمیه (یعنی احتیاط) است و این همان فعلی است که عبد (با انجام آن) در حکم مطیع به حساب می‌آید (و نه واقعا مطیع).

پس ما نحن فیه (اخبار من بلغ) از باب وعده ثواب بر نیّت خیرست که فرد با (انجام) نیّت خیر در حکم مطیع به شمار می‌آید، از این جهت که انقیاد کامل دارد (و جزم بر انجام).

۱- الأنعام: ۱۶۰.

ص: ۲۰۶

یک توهّم و دفع آن

اما اینکه توهم می‌شود که استفاده استحباب شرعی در اخبار من بلغ، مانند استفاده استحباب شرعی از اخبار وارده کثیره است که در آنها اکتفا به ذکر وعده ثواب شده (ولی امر نشده) مثل این سخن امام علیه السّلام که: هرکس محاسن خود را شانه کند فلان مقدار ثواب دارد، دفع می‌شود به اینکه استفاده (امر مولوی) در اینجا (یعنی اخبار من سرّح لحیته)، به اعتبار این است که ثواب مترتّب نیست مگر با طاعت حقیقیه و یا حکمیه.

پس بازگشت اخبار (من سرّح) به این است که ثواب در اثر اطاعت خدای سبحان است به خاطر انجام فعل، پس ثواب در اینجا کشف می‌کند از تعلّق امری مولوی به تسریح لحیه از جانب شارع. در نتیجه ثواب موعود (در تسریح اللّحیه) مستلزم امری است که استدلال می‌شود به آن به صورت انّی (یعنی از معلول پی به علّت می‌بریم) و مثل همین مثال است:

استفاده وجوب (واجبات) و حرام بودن (محرّمات) از ادلّه‌ای که اکتفا شده در آن ادلّه بر فعل یا بر ترک (که مثلا اگر این عمل را انجام دهی فلان درجه بهشت را داری و اگر آن را ترک کنی فلان عقاب را خواهی داشت و این کاشف از امر و یا نهی است). و امّا ثوابی که در این اخبار (من بلغ) داده شده به اعتبار طاعت حکمیه است، پس این ثواب لازمه خود احتیاط است (و نه مال امر مولوی)، احتیاطی (عملی) که متفرع است بر شنیدن و احتمال صدق و راستی و لو امر دیگری هم برآن وارد نشده باشد پس (اخبار من بلغ) بر طلب شرعی دیگری دلالت ندارند. بله لازمه وعده ثواب طلب ارشادی است جهت به دست آوردن این ثواب پس مراد از این اوامر (من بلغ) مثل اوامر احتیاط تأیید حکم عقل است و تشویق به تحصیل آنچه خدا وعده داده است به بندگانش که به منزله مطیعین‌اند (یعنی طاعت حکمیّه). و اگر خصوص ثواب بالغ به وسیله این اخبار (من بلغ) مورد نظر باشد و (نه اصل ثواب) چنانکه ظاهر بعضی اخبار من بلغ چنین است (آنی که وعده داده‌اند، می‌دهند). اگرچه مغایر حکم عقل باشد (که حکم عقل) اصل ثواب است نسبت به انجام این عمل بنا بر اینکه عقل حکم نمی‌کند به استحقاق آن ثواب شنیده شده (که مثلا فلان عمل برابر با چهل سال عبادت است) که انگیزه بر انجام این فعل است. بلکه گاهی مناقشه می‌شود در نامگذاری آن ثوابی که این فاعل مستحقّ آن می‌شود. به خاطر احتمال امر احتیاط (یعنی استحقاقی نیست، بلکه تفضّلی است) و بلکه اگرچه نوعی از جزا و عوض است. جز اینکه مدلول این اخبار خبر دادن از تفضّل خدای سبحان بر عامل به همان ثواب شنیده شده. اگر این‌چنین باشد؛ این نیز مستلزم امری شرعی که موجب این ثواب است، نیست بلکه آن نظیر این سخن خدای تعالی است که من جاء بالحسنهٔ فله عشر امثالها، و ملزوم امر ارشادی است که عقل در تحصیل آن ثواب مضاعف به دنبال شرع است.

ص: ۲۰۷

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب (و حینئذ فان کان الثابت بهذه الاخبار ...) چیست؟

این است که وقتی مفـاد اخبـار من بلغ این شـد که محتاط ثواب دارد، عقل نیز در حکم به اینکه فاعل احتیاط ممـدوح است مستقل است، آنگاه این اخبار از دو جهت مؤکد حکم عقل‌اند:

۱- یا دلالت دارند بر اصل ثواب؛ ۲- یا دلالت دارند بر ثبوت ثواب بالغ.

* دلالت اخبار من بلغ بر اصل ثواب با المطابقه است یا بالملازمه؟

وقتی اجمالاـ دلاـلت می‌کننـد بر اینکه فرد محتـاط و فاعـل به دنبـال بلوغ ثواب، مثاب است معنای مطابقی آنهاست که مؤکّـد حکم عقل نیز می‌باشند.

حال وقتی این اخبر بالمطابقه دلالت کردنـد بر ثبوت ثواب و لو بر عنوان احتیاطکاری پس بالملازمه دلالت دارنـد بر طلب شارع آن فعل احتیاطی را. منتهی این طلب از دو حال خارج نیست.

* مراد از (فان کان علی وجه الارشاد لاجل تحصیل هذا الثواب ...) چیست؟

این است که این طلب:

۱- اگر طلب ارشادی باشـد و ما را ارشاد کند به تحصـیل همان ثوابی که تفضّـلا خدای تعالی به ما وعده داده، پس لازمه اسـتحقاق ثواب است.

یعنی وقتی عقـل و شـرع حکم به اسـتحقاق دادنـد، لازمه‌اش یک امر ارشادی به تحصـیل آن ثواب است. لـذا چنین طلبی عین امر به احتیاط در اوامر احتیاط است که مؤکد حکم عقل‌اند لکن این امر، امر مولوی نیست تا قصد امتثال بطلبد.

۲- و اگر طلب مولوی اسـتحبابی باشد می‌گوئیم: وعده ثواب مسـتلزم امر اسـتحبابی مولوی نیست، چرا که حکم شـرع به تنجّز ثواب تصدیق همان حکم عقل است به تنجّز ثواب و لازمه این مطلب امر ارشادی است و نه مولوی و ما نحن فیه شبیه این آیه شـریفه است که می‌فرماید:

(مَنْ یُطِعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ یُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِی)* که عقل نیز در حکم به این معنا اسـتقلال دارد لکن با این تفاوت که: مورد آیه وعـده ثواب بر اطـاعت حقیقیه است و مورد بحث مـا وعـده ثواب بر اطاعت حکمیه یعنی احتیاط است که بنـده با انجام آن در حکم مطیع است و نه واقعا مطیع.

در نتیجه مـا نحن فیه شبیه وعـده ثواب بر نیّت خیر است که فرد بـا نیّت خیر در حکم مطیع است از این جهت که انقیاد کامل دارد و تعمیم قطعی بر انجام فعل گرفته است.

* حاصل مطلب در (و اما ما یتوهّم من: انّ استفادهٔ الاستحباب ...) چیست؟

این است که برخی توهّم کرده‌اند که اخبار من بلغ شبیه اخبار من سرّح لحیته می‌باشد. و لذا حضرات

ص: ۲۰۸

فقهاء در بیشتر موارد از راه وعده ثواب، کشف می‌کنند استحباب را. فی‌المثل در حدیث آمده است که:

۱- هرکس محاسن خود را شانه کند فلان مقدار ثواب دارد.

۲- ثواب عقلا مستلزم امر است، یک امر مولوی استحبابی.

حال چه اشکال دارد که بگوئیم ما نحن فیه نیز چنین است یعنی چه اشکال دارد که بگوئیم:

۱- ثبوت ثواب بر فلان عملی که بلغ الینا مستلزم استحباب و امر مولوی ندبی است.

۲- عمل را به قصد امتثال این امر ندبی انجام می‌دهیم.

پس: احتیاط در عبادت نیز درست می‌شود.

* قبل از پرداختن به پاسخ شیخ بفرمائید چه تفاوتی میان طاعت حقیقیه و طاعت حکمیّه وجود دارد؟

در اطاعت حقیقیّه اگر عمل به انگیزه امر مسلّم و معلوم انجام شود ثواب دارد.

در اطاعت حکمیه اگر عمل به انگیزه احتمال امر انجام شود، ثواب دارد.

* پاسخ شیخ به توهّم مذکور چیست؟

این است که بین ما نحن فیه یعنی اخبار من بلغ با اخبار تسریح لحیه تفاوت است.

* مراد از تفاوت مزبور چیست؟

این است که اخبار تسریح لحیه دلالت نمی‌کنند بر اینکه ثواب بر اطاعت حکمیه مترتّب است و لذا اگر تسریح لحیه را به داعی احتمال امر انجام دهی ثواب دارد.

و این دلیل بر آنست که ثواب مترتّب بر اطاعت حقیقیه است، اطاعت حقیقیه هم مستلزم امر مولوی است و حال آنکه اخبار من بلغ دلالت می‌کنند بر ترتّب ثواب بر اطاعت حکمیه که همان احتیاط است.

و این کاشف از یک امر مولوی نیست تا امتثال به قصد انجام آن درست باشد، بلکه کاشف از یک امر ارشادی است. پس این یک قیاس مع الفارق است و درست نیست.

* حاصل توهّم و پاسخ آن را به زبان ساده‌تر بیان کنید؟

این است که خدای تعالی چند جور وعده ثواب داده است و ما می‌خواهیم ببینیم اخبار من بلغ از کدام قبیل ثواب است فی المثل:

۱- یکجا وعده ثواب داده است به اینکه: نیّهْ المؤمن خیر من عمله.

بدین معنا که اگر عمل نمود ۱۰ ثواب و اگر تنها نیت نمود ۱ ثواب دارد.

۲- و یکجا وعده ثواب در کارهای شخصی و خصوصی داده و فرموده: اگر کسی محاسن خود را شانه کند فلان مقدار ثواب دارد.

۳- و یا یکجا وعده ثواب مضاعف داده و فرموده:

ص: ۲۰۹

من جاء بالحسنهٔ فله عشر امثالها.

حال سؤال این است که اخبار من بلغ از کدام سنخ است؟

مستدل که طریق ششم را جهت تصحیح عبادت پیشنهاد کرده بود خیال کرده بود که از قبیل وعده ثواب به کارهای خصوصی است و لذا می‌گفت:

اگر کسی به محاسنش شانه بزند فلان مقدار ثواب دارد.

این شانه زدن به محاسن طاعت حکمیه نیست.

وقتی شانه زدن به خاطر طاعت حکمیه نبوده لا بد به خاطر طاعت حقیقیّه است.

طاعت حقیقیّه امر می‌خواهد چنانکه بیشتر مستحبات از این قبیل‌اند.

پس از این ثواب در برابر عمل شخصی، کشف می‌کنیم امر مولوی استحبابی را.

* وعده ثواب بر نیّهٔ الخیر مستلزم چگونه امری است؟

فی المثل:

۱- بر نیت خیر وعده ثواب داده شده است شرعا.

۲- کارهای خیر که حسنش مسلّم است مثل واجبات و مستحبات مسلّمه. شخص به نیت می‌گذارند عقلا.

۳- نیّت کردن خود طاعت حکمیه است، چرا که نیت‌کننده مطیع و منقاد مولی است.

۴- طاعت حکمیه دارای ثواب است.

۵- ثواب مترتّب بر طاعت حکمیه مستلزم امر ارشادی است.

پس:

- شارع وعده ثواب بر نیّهٔ الخیر می‌دهد.

- ثواب مستلزم امر است.

از وعده ثواب شارع بر نیّهٔ الخیر کشف می‌کنیم امر ارشادی را.

* حال اگر از شما بپرسند اخبار من بلغ از قبیل من سرّح لحیته است و یا از عدّ الثواب علی نیّهٔ الخیر چه پاسخ می‌دهید؟

خواهید گفت از قبیل نیهٔ الخیر فله ثواب. چرا؟ چون اخبار من بلغ می‌گوید:

۱- آدم محتاط ثواب می‌برد.

۲- احتیاط، طاعت حکمیه است همان گونه که نیّهٔ الخیر طاعت حکمیه بود.

۳- ثواب مترتّب بر طاعت حکمیه تفضّلی است.

۴- ثواب تفضّلی کاشف از امر ارشادی است و نه مولوی.

ص: ۲۱۰

* اگر کسی بگوید اخبار من بلغ وعده ثواب موعود می‌دهد چه پاسخ می‌دهید؟

می گوئیم اخبار من بلغ مثلا می گوید:

اگر فلان کار را بکنی ثواب عبادت چهل‌ساله را می‌بری.

ما به‌عنوان مستمع آن را به امید آن ثواب موعود انجام می‌دهیم.

این اتیان عمل به خاطر ثواب موعود احتیاط است.

احتیاط ثواب تفضّلی دارد و نه استحقاقی.

ثواب تفضّلی کاشف از امر مولوی نیست، بلکه کشف از امر ارشادی می کند.

در نتیجه وقتی اخبار من بلغ وعده ثواب موعود را می‌دهد و چنین ثوابی کاشف از امر ارشادی است دیگر نمی‌تواند مؤکّد حکم عقل باشد، چرا؟

زیرا عقل توان درک و صدور چنین حکمی را ندارد و لذا در اینجا باید تابع شرع باشد.

* چرا عقل توان صدور چنین احکامی را ندارد؟

زیرا اگر اخبار من بلغ نبود عقل نمی‌توانست بگوید انجام فلان کار ثواب ۴۰ ساله دارد. به عبارت دیگر عقل می‌تواند بگوید کار نیک دارای ثواب است و لکن نمی‌تواند بگوید فلان کار ثواب یک ختم قرآن دارد.

بنابراین اگر اخبار من بلغ وعده موعود می‌دهد و نه مسموع، دیگر مؤکّد حکم عقل نیست.

و لذا در چنین جایی عقل باید تابع شرع باشد، اگرچه در بیان قبلی گفتیم شرع تابع عقل است.

* چرا در بیان قبلی گفته شد که شرع تابع عقل است؟

زیرا:

- طاعت حکمیه ثواب دارد.

- ثواب عقلا امر دارد.

پس: اخبار من بلغ برای تأکید حکم عقل آمده است.

ص: ۲۱۱

متن:

و الحاصـل: أنّـه كـان ينبغي للمتـوهّم أن يقيس مـا نحـن فيه بمـا ورد من الثـواب على نيّـة الخير، لاـ على مـا ورد من الثـواب فى بيـان المسـتحبّات. ثمّ إن الثمرة بين ما ذكرنا و بين الاستحباب الشرعى تظهر فى ترتّب الآثار الشرعيّة المترتّبة على المستحبّات الشرعيّة، مثل ارتفاع الحدث المترتّب على الوضوء المأمور به شرعا، فإنّ مجرّد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلّا استحقاق الثواب عليه، و لا يترتّب عليه رفع الحـدث، فتأمّـل. و كـذا الحكم باسـتحباب غسـل المسترسل من اللحيـة فى الوضوء من باب مجرّد الاحتياط، لا يسوغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قويّا أن يمنع من المسح ببلله و إن قلنا بصيرورته مستحبّا شرعيّا، فافهم.

ترجمه:

حاصل مطلب اینکه:

برای متوهّم (که می‌خواست از اخبار من بلغ امر مولوی شـرعی بـدست آورد) شایسته بود که اخبار من بلغ را با آنچه وارد شـده در رابطه بـا ثواب بر نیت خیر مقـایسه کنـد (یعنی بـا ثواب تفضّـلی که در برابر اطاعت حکمیه است) و نه با آن اخبار واردشـده در بیان ثواب مستحبات (مثل من سرّح لحیته ...).

ثمره مترتّب بر بحث در اخبار من بلغ

اشاره

سپس می‌فرمایـد: ثمره میـان آنچه مـا گفتیم (که اخبـار من بلغ امر مولوی شـرعی برای مـا نیاورده‌انـد) و میان اسـتحباب شـرعی (که توهّم‌کننده بگوید: اخبار من بلغ امر شـرعی آورده) ظاهر می‌شود در ترتّب آثاری که مترتّب می‌شود بر مسـتحبات شرعیّه (که مأمور به شـرعی هسـتند) مثـل رفع حـدث (و یـا ابـاحه نمـاز) که مـترتّب است بر وضویی که مـأمور به شـرعی است (یعنی شـرع به آن امر فرموده).

پس به صـرف ورود یـک خبر غیر معتبر در امر به آن (وضو) تنها موجب اسـتحقاق ثواب بر انجام آن می‌شود و لکن اثر رفع حـدث برآن مترتّب نمی‌شود (چرا که اخبار من بلغ در اینجا امر شرعی نیاورده، بلکه امرش ارشادی است.) پس در این مطلب تأمل کن که: (۱- وضویی هم داریم که مأمور به شـرعی هست و لکن رافع حدث نیست مثل وضوی مسلوس و یا مبطون و یا مستحاضه). همچنین است حکم به اسـتحباب شسـتن آن مقـدار راه شـده محاسن در وضوء که تنها از باب احتیاط است (ولی امر شـرعی محرز نـدارد) و سبب جـواز مسـح بـا رطوبت آن نمی‌شود. بلکه احتمـال قوی داده می‌شود که مسـح بـا رطوبت آن قسـمت از محـاسن ممنوع باشـد اگرچه ما قائل شویم به مستحب شرعی شدن آن (به اینکه اخبار من بلغ امر مولوی استحبابی آورده باشند) پس بفهم (که ما مأمور به اصلی داریم و مأمور به تبعی و باید از رطوبت مأمور به اصلی مسح شود).

ص: ۲۱۲

(تشریح المسائل)

* مراد از (و الحاصل انّه کان ینبغی للمتوهّم ان یقیس ...) چیست؟

این است که بهتر می‌بود که متوهّم اخبار من بلغ را با وعده ثواب مضاعف که فرمود: (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها) مقایسه می‌کرد و نه «من سرّ لحیته».

حاصل مطلب اینکه از راه اخبار من بلغ نیز نمی‌توان پیش آمد و در تصحیح عبادیت عبادت از آنها استفاده نمود.

* ثمره این بحث که اخبار من بلغ ارشادی است و یا مولوی در کجا ظاهر می‌شود؟

در اینجا که: اگر اخبار من بلغ کشف از امر مولوی بکند، می‌توان عبادات محتمله را به قصد امتثال چنین امری اتیان نمود.

و اگر اخبار من بلغ کشف از امر مولوی نکند، بلکه کاشف از امر ارشادی باشد به درد تصحیح عبادت نمی‌خورد. به عبارت دیگر: ثمره این بحث در آثاری که بر مستحبات شرعیّه مترتّب می‌شود ظاهر می‌گردد یعنی مستحبات شرعیّه به‌طور علی‌حده دارای آثاری است.

و لذا اگر به دلیل ضعیفی به ما رسید که فلان عمل دارای ثواب است و یا مستحب است، اخبار من بلغ شامل آن می‌شود.

حال: اگر گفتیم که اخبار من بلغ مؤکّد حکم عقل‌اند اثر شرعی برآن اخبار بار نمی‌شود در حالی که به قول متوهّم این اثر بار می‌شود.

فی المثل:

۱- وضویی که مأمور به اذا اقمتم الی الصلاة فاغسلوا دارای اثر است و اثر آن رفع حدث و اباحه صلاة است. حال اگر وضو امر شرعی نداشته باشد و وجوب و استحباب آن ثابت نشده باشد تنها از طریق خبر ضعیفی به گوش ما رسیده که مثلا وضو برای خواب مستحب بوده و دارای ثواب است و اخبار من بلغ نیز بر این مورد منطبق شود:

بر مبنای ما (شیخ) این وضو مستحب شرعی نشده و آثار وضوی شرعی را نیز نداد تا رافع حدث و مبیح نماز باشد و لکن بر مبنای متوهّم چنین آثاری را دارد.

به عبارت دیگر: از آنجا که چنین وضوئی مأمور به نیست یعنی امر شرعی ندارد. آثار شرعیه رفع حدث و اباحه نماز برآن مترتّب نمی‌شود هرچند ثواب هم دارد.

* پس مراد از عبارت (فتأمّل) چیست؟

شاید اشاره دارد به عدم ملازمه میان استحباب شرعی و رافعیت حدث چون وضوهایی وجود دارد که

ص: ۲۱۳

مأمور به شرعی هستند ولی رافع حدث نمی‌باشند. مثل:

۱- وضوی شخص مسلوس یعنی کسی که مبتلا به سلسلهٔ البول است.

۲- وضوی فرد مبطون یعنی کسی که مبتلا به مرض بطن است.

و یا وضوی زن مستحاضه که مرتب در حال خون دیدن است و ...

نکته: وضوی فرد مسلوس، مبطون و مستحاضه مبیح صلاهٔ هست ولی وضوی زن حائض مبیح نماز هم نیست. پس نمی‌توان گفت که بر مبنای متوهّم آثار شرعیه بر چنین وضویی بار می‌شود.

* مراد از (و کذا الحکم باستحباب غسل المسترسل من اللحیهٔ ...) چیست؟

این است که آنچه در وضو و در قسمت سر مأمور به است و باید شسته شود به جز مسح سر آن مقدار از محاسن که در محدوده صورت است، لکن آن مقدار از محاسن که رها شده است یعنی خارج از حد صورت است. منتهی از طرق اخبار ضعیفه به ما رسیده که شستن آن مقدار مسترسل ثواب دارد و لذا شمول اخبار من بلغ نیز واقع می‌شود.

حال اگر برای کشیدن مسح رطوبت دست شما خشک شده باشد وظیفه شما چیست؟

خواهید گفت رطوبت را از اعضای دیگر گرفته و مسح می کشیم.

می‌پرسیم که آیا می‌توانید از آن مقدار محاسن مسترسل رطوبت بگیرید یا نه؟

بر مبنای ما (شیخ) که استحباب شرعی این غسل ثابت نشده یعنی عضو وضوء نشده، خیر.

و لکن بر مبنای متوهّم که وعده ثواب کاشف از استحباب شرعی است و این غسل نیز عضوی از اعضاء وضو است اگرچه عضو مستحب، بله می‌توان برای کشیدن مسح از رطوبت آن استفاده نمود.

به عبارت دیگر: اگر اخبار من بلغ امر مولوی برای ما در این مسئله آورد، بله و اگر امر مولوی نیاورد خیر.

* پس مراد از (فافهم) در پایان مطلب چیست؟

شاید اشاره به این است که وجه احتمال مذکور را بفهم.

* وجه احتمال مزبور چیست؟

این است که به فرض استحباب شرعی هم:

اولا مسح باید به وسیله بلل اعضاء وضو باشد و عضویت محاسن مسترسل مسلّم نیست و شاید مستحب علی‌حده باشد.

ثانیا: گرفتن رطوبت باید از عضو واجب باشد و حال آنکه شستن محاسن مسترسل از اعضاء واجبه نمی‌باشد. در نتیجه: به فرض استحباب شرعی هم گرفتن چنین رطوبتی جهت مسح کفایت نمی‌کند.

ص: ۲۱۴

متن:

الثالث:

أنّ الظاهر: اختصاص أدلهٔ البراءهٔ بصورهٔ الشکّ فی الوجوب التعیینی، سواء کان أصلیّا أو عرضیّا کالواجب المخیّر المتعیّن لأجل الانحصار، أمّا لو شکّ فی الوجوب التخییری و الإباحهٔ فلا تجری فیه أدلّهٔ البراءهٔ، لظهورها فی عدم تعیین الشیء المجهول علی المکلّف بحیث یلتزم به و یعاقب علیه.

و فی جریان أصالهٔ عدم الوجوب تفصیل:

لأنّه إن کان الشکّ فی وجوبه فی ضمن کلّی مشترک بینه و بین غیره أو وجوب ذلک الغیر بالخصوص، فیشکل جریان أصالهٔ عدم الوجوب، إذ لیس هنا إلّا وجوب واحد مردّد بین الکلیّ و الفرد، فتعیّن هنا إجراء أصالهٔ عدم سقوط ذلک الفرد المتیقّن الوجوب بفعل هذا المشکوک.

و أمّا إذا کان الشکّ فی وجوبه بالخصوص، جری أصالهٔ عدم الوجوب و أصالهٔ عدم لازمه الوضعیّ، و هو سقوط الواجب المعلوم به إذا شکّ فی إسقاطه له، أمّا إذا قطع بکونه مسقطا للواجب المعلوم، و شکّ فی کونه واجبا مسقطا للواجب الآخر أو مباحا مسقطا لوجوبه- نظیر السفر المباح المسقط لوجوب الصوم- فلا مجری للأصل إلّا بالنسبهٔ إلی طلبه، و تجری أصالهٔ البراءهٔ عن وجوبه التعیینی بالعرض إذا فرض تعذّر ذلک الواجب الآخر.

ترجمه:

تنبیه سوّم عدم جریان اصالهٔ البراءهٔ در شک وجوب تخییری

اشاره

ظاهر این است که ادلّه برائت اختصاص دارند به آن صورتی که شک در وجوب تعیینی است (مثل دعاء عند الهلال و ...) خواه (این وجوب تعیین مشکوک) اصلی باشد و یا عرضی مثل واجب تخییری تعین یافته بخاطر منحصر بودنش.

و امّا اگر شک شود در وجوب تخییری و (یا) مباح بودن (عملی مثلاـ اینکه آیا در کنار اطعام، صیام واجب تخییری است و یا نه مستحب یا مباح است)، ادلّه برائت (چه عقلی و چه شرعی) در این (شک در وجوب تخییری) جاری نمی‌شوند، به دلیل ظهورشان در عدم تعیّن شیء مجهول برعهده () مکلّف به گونه‌ای که (مکلّف) ملزم به آن باشد و (در اثر مخالفت با آن مورد عقاب شود، چون که هدف این ادلّه رفع حرج و مضیقه است.

ص: ۲۱۵

نظر شیخ اعظم در اجرای استصحاب عدم وجوب در شک مزبور

و در (امکان اجرای) استصحاب عدم الوجوب تفصیلی وجود دارد، زیرا:

۱- اگر شک در وجوب (فردی مثل صیام) ضمن کلّی مشترک (مثل کفّر) میان صیام و غیر آن (همچون اطعام) باشد و یا (این شک) در وجوب ان غیر (یعنی اطعام) بالخصوص باشد (که همان شک در وجوب تخییری عقلی است).

پس جریان استصحاب عدم وجوب اشکال دارد، زیرا در اینجا تنها یک وجوب (از جانب شرع وجود دارد) که مردّد است میان کلّی (کفّر) و فرد (اطعم) ولی (راجع به صیام امری نیامده و در نتیجه نمی‌توان استصحاب عدم وجوب جاری کرد).

پس (وقتی استصحاب راجع به مسقط بودن یا نبودن، تعیینی بودن یا نبودن جاری نشود) در اینجا اجرای اصالهٔ عدم سقوط آن فردی که وجوبش به واسطه انجام این فعل مشکوک (مثل صیام) یقینی است، تعیّن می‌یابد (یعنی اگر شک کردم که با انجام صیام تکلیف از عهده من ساقط است یا نه؟ اصل عدم سقوط است).

۲- و اما اگر شک در وجوب تخییری شرعی باشد که (آیا شارع فرموده: اطعم و بعد از آن فرموده أو صم یا نه نفرموده أو صم)، استصحاب عدم وجوب و اصالت عدم لازمه وضعی آن جاری می‌شود و این (اصالت عدم لازمه وضعی) سقوط همان واجب معلوم است (یعنی که اگر من صیام را که واجب معلوم است انجام دادم اطعام ساقط می‌شود یا نه؟ که اصل در اینجا عدم سقوط است)، البتّه اگر در مسقط بودن صیام نسبت به اطعام شک شود.

اما اگر قطع حاصل شود به مسقط بودن واجب معلوم (مثل نماز جماعت که مسقط افراد است) و شک شود در اینکه آیا (این مسقط) واجب است و (در عین حال) مسقط واجب دیگر و یا نه مباح است و مسقط وجوب واجب دیگر، مثل سفر مباح (در روزه ماه رمضان) که مسقط وجوب روزه (رمضان) است (به دلیل قطعی بودن مسقطیتش). محلّ جریان اصلی نمی‌باشد، مگر نسبت به (وجوب) تعینش و نسبت به جریان اصل برائت به خاطر واجب تعیینی بالعرض بودنش آنجا که تعیّنی فرض شود به سبب تعذّر طرف دیگر (که در اینجا اصل، عدم تعیّن است).

ص: ۲۱۶

(تشریح المسائل)

* چه تفاوتی میان واجب تعیینی و واجب تخییری وجود دارد؟

واجب تعیینی بلا بدیل و واجب تخییری ذو بدیل است.

یعنی در واجب تعیینی خود عمل معینا واجب است و نمی‌توان فعل دیگری را به جای آن انجام داد مثل نماز. و لکن در واجب تخییری می‌توان واجب را رها کرده و عدل آن را انجام داد مثل خصال کفّاره در ماه رمضان که مکلّف مخیر است بین اطعام شصت مسکین و یا شصت روز روزه گرفتن پی‌درپی.

* واجب تعیینی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- تعیینی بالاصالهٔ؛ ۲- تعیینی بالعرض.

* واجب تعیینی بالاصالهٔ چگونه واجبی است؟

واجبی که از ابتدای صدور از جانب شارع وجوب روی آن رفته و معیّنا واجب بوده است مثل نماز صبح.

* واجب تعیینی بالعرض چگونه واجبی است؟

واجبی است که در زمان صدورش از جانب شارع جزء مصادیق مورد اختیار بود و لکن چون برخی از افراد متعذّر گردید و عمل منحصر شد در این افراد، بالعرض وجوب تعیینی پیدا کرد.

فی‌المثل اگر در خصال کفار عتق رقبه و صیام شهرین تعذّر پیدا کنند، اطعام ستین بالعرض تعیّن می‌یابد و لذا وظیفه منحصر می‌شود در اطعام.

* واجب تخییری خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- تخییر عقلی ۲- تخییر شرعی.

* چه تفاوتی میان تخییر عقلی و شرعی وجود دارد؟

در تخییر عقلی امر مولی روی کلّی رفته است لکن کلّی دارای افراد و مصادیق مختلفه‌ای است و لذا عقل ما را مخیّر می‌کند میان هر فردی از افراد که کلّی برآن منطبق می‌شود مثل اکرم المتقین.

ولی در تخییر شرعی دلیل خود می‌گوید: افعل احد هذه الامور فی‌المثل می‌گوید: صم او اطعم و ...

* با توجه به اقسام واجب شک ما در شبهات وجوبیّه به چه وجوبی تعلّق می‌گیرد؟

۱- گاهی شک ما در وجوب تعیینی بالاصالهٔ است که آیا فلان عمل واجب است یا نه؟ اگر واجب باشد آیا وجوبش تعیینی بالاصالهٔ است یا بالعرض. فی‌المثل:

- آیا دعاء عند الهلال واجب است یا نه، اگر واجب است وجوبش بالاصالهٔ است یا بالعرض.

- آیا صلوات هنگام ذکر نام حضرت نبی صلّی اللّه علیه و آله واجب است یا نه.

۲- و گاهی شک ما در وجوب تعیینی بالعرض است مثل جائی که واجب تخییری تبدیل شود به واجب

ص: ۲۱۷

تعیینی فی‌المثل صیام شهرین و عتق رقبه برای مکلّف ممکن نیست و لکن اطعام میسور است.

لکن شک دارد که آیا اطعام از اصل به نحو تخییر بر او واجب بوده است تا الآن به نحو تعیین بر او واجب باشد یا نه؟

۳- و گاهی شک ما در وجوب تخییری است. فی‌المثل: مکلّف می‌داند که در کفاره ماه رمضان اطعام بر او واجب است و لکن شک دارد که آیا تعیینا واجب است و یا اینکه میان اطعام و صیامی که هر دو برای او امکان دارند مخیّر است؟

و لذا اکنون شک دارد که آیا صوم بعنوان واجب تخییری بر او واجب است یا نه؟ به‌طور کلی اگر هر دو طرف اطعام و صیام ممکن باشد، الشک فی وجوب التخییری و اگر یک طرف متعذّر و یک طرف ممکن است، الشک فی وجوبه التعیینی. منتهی بالعرض.

* در کدامیک از شکوک مزبور اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود؟

قبلا گفته شد که جای جریان اصالهٔ البراءهٔ آن جائی است که شک ما در وجوب تعیینی یک شیء باشد. چه شک در وجوب تعیینی بالاصالهٔ باشد مثل دعاء عند رؤیت الهلال. و چه در شک در وجوب تعیینی بالعرض باشد، مثل آنجا که اطعام متعذّر شده و من نمی‌دانم که صیام وجوب تعیینی بالعرض دارد یا نه. به عبارت کوتاه‌تر: الشک فی وجوبه التعیینی. محل اجرای اصل برائت است چه بالذات و چه بالعرض. و لذا آنجایی که شک در وجوب تخییری است اصالهٔ البراءهٔ جاری نمی‌شود.

* مراد از (امّا لو شک فی الوجوب التخییری و الاباحهٔ ...) چیست؟

این است که اگر شما شک داشته باشی که آیا صوم به‌عنوان واجب تخییری بر شما واجب است یا نه؟

نمی‌توانی اصالهٔ البراءهٔ از وجوب تخییری صوم جاری کنی چه عقلی و چه نقلی. به عبارت دیگر:

گاهی شما در وجوب تعیینی بالذّات و بالعرض شک نداری بلکه در وجوب تخییری شک داری، فی‌المثل شارع فرموده است: اگر فلان عمل را انجام دادی باید شصت مسکین را اطعام کنی.

حال شما نمی‌دانی که اطعام ستین را معیّنا بر شما واجب فرموده و یا نه مخیّر نموده میان شصت روز روزه و یا شصت اطعام. در اینجا شک شما در وجوب تخییری صیام است، چه باید بکنید؟ آیا می‌توانید اصل برائت جاری کنید؟

اقتضای قاعده این است که: خیر. حق ندارید برائت جاری کنید چه عقلی و چه نقلی.

* مراد از (عبارت (لظهورها فی عدم تعیین المجهول علی المکلّف بحیث ...) چیست؟

علت عدم اجرای اصل برائت از وجوب تخییری صیام است مبنی بر اینکه اجرای اصل برائت برای رفع کلفت و مشقّت است و لکن از آنجا که در ما نحن فیه تخییر داریم بدون جریان اصل هم مضیقه‌ای در

ص: ۲۱۸

کار نیست، چرا که مکلّف مختار است و می‌تواند صیام را ترک کند و اطعام را انتخاب کند، پس اصل فایده ندارد. بلکه اگر اصل برائت جاری شود خود سبب مضیقه می‌شود و این نقض غرض است چرا؟ زیرا اصل برائت از صیام سبب وجوب تعیینی اطعام بر مکلّف می‌شود و این خود مضیقه است.

* به عبارت روشن‌تر بفرمائید چرا در شک در وجوب تخییری نمی‌توان برائت عقلیه جاری نمود؟

زیرا محلّ اجرای برائت عقلیه مربوط به آنجایی است که ما شک بکنیم که عقابی در کار هست یا نه؟

که گفته می‌شود عقاب بلابیان قبیح است و خود را بریء الذمه می‌کنیم لکن در ما نحن فیه شکی در وجود عقاب نمی‌باشد. چرا؟

چون که اگر ما همین صیام را که شک در وجوب تخییریش داریم انجام ندهیم و یا بدل آن یعنی اطعام را به جای نیاوریم، یقینا عقاب خواهیم شد، چرا؟ زیرا تعیینا و یا تخییرا یک عمل بر ما واجب بوده و ما هیچ‌یک را انجام نداده‌ایم البته: اگر صیام را ترک کرده، اطعام را انجام دهیم عقابی نخواهیم داشت به عبارت دیگر: اصلا در اینجا شک در عقاب و عدم عقاب معنا ندارد، بلکه یا یقین به عدم عقاب است و یا نه یقین به وجود عقاب. خلاصه کلام اینکه:

ترک الصیام مع ترک الاطعام، وجوب عقابش یقینی است.

ترک الصیام مع اتیان الاطعام عدم عقابش یقینی است.

در نتیجه حالت شک عقاب در اینجا متصوّر نیست تا قبح عقاب مطرح شود و اصل برائت جاری.

* چرا در شک در وجوب تخییری برائت شرعی جاری نمی‌شود؟

زیرا هدف ادلّه برائت شرعیه مثل رفع ما لا ـ یعلمون و ... رفع کلفت و مشقّت از دوش مکلّف است و این مربوط به واجب تعیینی است، چرا که وجوب تخییری کلفت‌آور نیست به خاطر اینکه یکی را با دلیل ترک و دیگری را انجام می‌دهد. بلکه برداشتن وجوب تخییری با اصل برائت سبب کلفت و زحمت می‌شود. چرا؟

زیرا اگر صیام را با این اصل برداریم، اطعام واجب می‌شود آن‌هم به صورت تعیینی به عبارت دیگر وقتی از دو عمل یکی را برداشتیم وجوب متراکم می‌شود در دیگری و این خود کلفت است.

* حاصل دو مطلب اخیر چیست؟

این است که اگر شک ما در وجوب چیزی بود تخییرا نه برائت عقلیه در آن جاری می‌شود و نه شرعیه.

چون‌که نه شکی در عقاب وجود دارد و نه کلفتی در میان می‌باشد.

* پس مراد از (و فی جریان اصالهٔ عدم الوجوب تفصیل، ...) چیست؟

این است که حال که دست ما در شک در وجوب تخییری کوتاه شد آیا می‌توانیم استصحاب عدم وجوب را جاری کنیم یا نه؟

ص: ۲۱۹

به عبارت دیگر آیا می‌توان نسبت به وجوب تخییری صیام استصحاب عدم وجوب جاری کرد؟ به اینکه بگوئیم زمانی صوم به‌عنوان کفّاره وجوب تخییری نداشت و اکنون ما در وجوب آن شک داریم، در نتیجه استصحاب عدم وجوب جاری می کنیم که در پاسخ می‌فرماید: باید میان تخییر عقلی و شرعی تفصیل قائل شد.

حال پاسخ:

اگر در وجوب تخییری عقلی آن شک داری حق استصحاب عدم وجوب نداری.

و اگر در وجوب تخییری شرعی آن شک داری حق اجرای استصحاب عدم وجوب را داری.

* حاصل مطلب در (لأنّه ان کان الشک فی وجوبه فی ... الخ) چیست؟

بیان تفصیل مورد نظر است در پاسخ به سؤال قبلی مبنی بر اینکه:

۱- گاهی شک ما در وجوب تخییری عقلی است.

۲- و گاهی شک ما در وجوب تخییری شرعی است.

* حال بفرمائید مراد از اینکه شک ما در وجوب تخییری عقلی است چیست، این تخییر عقلی چگونه پیدا می‌شود؟

این است که اگر این صیام در واقع هم واجب تخییری باشد، به حکم عقل وجوب تخییری است و نه به حکم شرع.

فی‌المثل شما شک می کنید که آیا کلی کفّاره واجب است که قدر جامع صیام و اطعام و عتق است و یا خصوص اطعام که یکی از مصادیق کلّی کفّاره است واجب است که در حقیقت دوران میان تعیین و تخییر است. به عبارت دیگر نمی‌دانم که شارع فرموده: کفر و یا اینکه فرموده: اطعم.

اگر فرموده باشد اطعم، اطعام کردن می‌شود واجب تعیینی و صیام که یکی از مصادیق کلّی کفّاره است نه تعیینی است و نه تخییری. و اگر فرموده باشد: کفر (کفار بده) خوب یک فرد کفار صیام است و فرد دیگرش اطعام و لذا شما مخیّر می‌شوید میان یکی از این دو و این تخییر عقلی است.

اما اینکه کجا تخییر را عقلی می گویند؟ خواهیم گفت هرکجا که: امر مولی به کلی له افراد، العقل یخیّرنا بین الافراد. بنابراین نسبت به خصوص صیام که شک در وجوب تخییری آن دارم استصحاب عدم وجوب جاری نمی‌شود.

* مراد از (اذ لیس هنا الا وجوب واحد متردّد ...) چیست؟

دلیل بر عدم اجرای استصحاب عدم نسبت به خصوص صیام است که شک در وجوب تخییری آن

ص: ۲۲۰

دارم مبنی بر اینکه یک وجوب بیشتر نیست آن‌هم امرش مردّد است میان اینکه آیا به کلّی کفّاره تعلّق گرفته و یا به فرد معین اطعام. در نتیجه نسبت به خصوص صیام وجوبی تعلّق نگرفته یقینا و آنکه متعلّق وجوب است یا کلیّ کفاره است و یا خصوص اطعام که در این دو نیز نمی‌توان استصحاب عدم وجوب جاری نمود، زیرا علم اجمالی مانع از جریان اصل است.

پس نوبت می‌رسد به دوران امر میان تعیین و تخییر.

حال اگر اطعام را تعینا انجام دهم امتثال امر صورت گرفته و لکن اگر فرد دیگر را اختیار کنم شک دارم که امر کفاره از عهده من ساقط می‌شود یا نه؟

در اینجا اصالهٔ عدم السقوط جاری کرده و همان فرد را انجام می‌دهم و جایی برای استصحاب عدم الوجوب باقی نمی‌ماند.

* عبارت اخرای پاسخ فوق چیست؟

این است که اگر شارع فرموده باشد کفّر و یک فرد کفاره صیام باشد و فرد دیگرش اطعام من مخیّر می‌شوم میان صیام و اطعام.

در اینجا نمی‌توانم استصحاب عدم وجوب را جاری کنم و بگویم صیام قبلا واجب نبود پس حالا هم واجب نیست، چرا؟

زیرا من یقین دارم به اینکه شارع تکلیفی را واجب کرده لکن شک دارم که فرموده: اطعم و یا کفر، پس یقین دارم که نفرموده صم. حال آیا می‌توانم در اینجا استصحاب عدم وجوب جاری کنم؟ خیر، چرا که شک ندارم. منتهی اگر شارع فرموده باشد کفّر، صیام می‌شود واجب تخییری عقلی و نه شرعی.

و لذا همان‌طور که در واجب تخییری عقلی برائت عقلی جاری نمی‌شود. استصحاب عدم وجوب هم جاری نمی‌شود.

* اگر واجب تخییری ما عقلی نبود و شرعی بود چنانکه در پاسخ به سؤال اوّل گفته شد چه؟

فی المثل می‌دانم که شارع فرموده: اطعم و لکن نمی‌دانم آیا پشت سر اطعم فرموده: أو صم یا نه؟

چه پاسخ می‌دهید؟

اگر شارع فرموده باشد: اطعم أو صم، صوم می‌شود واجب تخییری شرعی.

و اگر تنها فرموده باشد: اطعم، شک من شک در وجوب تخییری شرعی است.

و لذا در اینجا می‌توان از استصحاب عدم وجوب صوم استفاده کرد. به عبارت دیگر در اینجا دو مقام از بحث وجود دارد: ۱- نسبت به حکم تکلیفی؛ ۲- نسبت به حکم وضعی.

ص: ۲۲۱

* اجراء اصل نسبت به کدامیک از دو حکم مزبور بلامانع است؟

۱- نسبت به حکم تکلیفی یعنی وجوب تخییری صیام بلا مانع است چرا؟

زیرا که ارکان استصحاب نسبت به وجوب تخییری صیام کامل است یعنی زمانی بود که صیام با وجوب تخییری بر من واجب نبود و آن زمان، زمان قبل از افطار عمدی و بار شدن کفّاره بود، لکن اکنون در وجوبش شک دارم پس استصحاب می‌کنم عدم وجوب آن را.

۲- و اما نسبت به حکم وضعی یعنی سقوط واجب معلوم که اطعام باشد مسئله دو صورت پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر بحث بر این است که اگر من فرد مشکوک یعنی صیام را انجام دادم آیا واجب معلوم از عهده من ساقط می‌شود یا نه؟

آیا در اینجا اصل اصالهٔ عدم السقوط جاری می‌شود یا نه؟ مسئله دو صورت دارد:

۱- گاهی شک من در این است که آیا فرد مشکوک الوجوب می‌تواند مسقط فرد معلوم الوجوب باشد یا نه؟ در اینجا استصحاب عدم لازم وضعی اجراء می‌شود.

۲- و گاهی یقین دارم به اینکه فرد مشکوک الوجوب مسقط است، پس اگر آن را انجام دهم، آن فرد معلوم از عهده من ساقط می‌شود.

لکن شک دارم که آیا این فرد، یکی از دو فرد واجب تخییری است و مسقط است و یا اینکه یک عمل مباح ولی مسقط واجب دیگر است؟

در اینجا استصحاب عدم السقوط فرد واجب جاری نمی‌شود، چرا که در سقوط آن شک ندارم و لذا یکی از ارکان استصحاب از بین می‌رود.

خلاصه کلام اینکه اگر واجب تخییری باشد مسقط است و اگر واجب تخییری نیست مسقط نیست.

ص: ۲۲۲

متن:

و ربّما يتخيّل من هذا القبيل: ما لو شكّ في وجوب الائتمام على من عجز عن القراءة و تعلّمها، بناء على رجوع المسألة إلى الشكّ في كون الائتمام مستحبّا مسقطا أو واجبا مخيّرا بينه و بين الصلاة مع القراءة، فيدفع وجوبه التخييرى بالأصل.

لكنّ الظاهر أن المسألة ليست من هذا القبيل، لأنّ صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة، فتتّصف بالوجوب لا محالة، و اتّصافها بالاستحباب من باب أفضل فردى الواجب، فيختصّ بما إذا تمكّن المكلّف من غيره، فإذا عجز تعيّن و خرج عن الاستحباب، كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاة منفردا. لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه، فإنّه يتمكّن من الصلاة منفردا بلا قراءة، لسقوطها عنه بالتعذّر كسقوطها بالائتمام، فتعيّن أحد المسقطين يحتاج إلى دليل.

قال فخر المحقّقين فى الإيضاح فى شرح قول والده قدّس سرّهما: «و الأقرب وجوب الائتمام على الأمىّ العاجز»:

وجه القرب تمكّنه من صلاة صحيحة القراءة. و يحتمل عدمه، لعموم نصّين: أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكّن من التعلّم. و الثانى: ندبيّة الجماعة. و الأوّل أقوى، لأنّه يقوم مقام القراءة اختيارا فيتعيّن عند الضرورة، لأنّ كلّ بدل اختيارى يجب عينا عند تعذّر مبدله، و قد بيّن ذلك فى الأصول. و يحتمل العدم، لأنّ قراءة الإمام مسقطة لوجوب القراءة على المأموم، و التعذّر أيضا مسقط، فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر، إذ التقدير أنّ كلّا منهما سبب تامّ. و المنشأ: أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط؟(۱) انتهى.

و المسألة محتاجة إلى التأمّل. ثمّ إنّ الكلام فى الشكّ فى الوجوب الكفائى- كوجوب ردّ السلام على المصلّى إذا سلّم على جماعة و هو منهم- يظهر ممّا ذكرنا، فافهم.

۱- ایضاح الفوائد ۱: ۱۵۴.

ص: ۲۲۳

ترجمه:

ذکر یک فرع برای شک در وجوب تخییری با علم به مسقطیت

اشاره

چه‌بسا پنداشته شود که از قبیل ما نحن فیه (دوران امر میان وجوب تخییری و استحباب) است، آنجائی که اگر شک شود در وجوب یقینی (نماز جماعت) برای کسی که عاجز است از خواندن قرائت و یادگیری آن در نماز فرادی (و این شک)، بنا بر رجوع و برگشت این مسئله به شک در این است که (آیا نماز جماعت که مسقط حمد و سوره در نماز فرادی است) مستحبّ مسقط است و یا نه، واجب تخییری مسقط است میان نماز فرادی بدون قرائت و نماز جماعت همراه با قرائت (که ثمره این بحث نیز در عاجز از قرائت ظاهر می‌شود). که دفع می‌شود وجوب تخییری آن به واسطه (جریان) اصل استصحاب (که می گوئیم الاصل، عدم الوجوب التخییری) یعنی استصحاب عدم وجوب.

نظر شیخ اعظم راجع به این پندار غلط

اما ظاهر مسئله از قبیل (دوران میان وجوب تخییری و استحباب) نیست، زیرا نماز جماعت (نیز) فردی از نماز واجب (یعنی کلّی) است، پس (وقتی که کلّی واجب شود) لاـ محاله (تک‌تک افرادش) متّصف به وجوب (تخییری عقلی) می‌شود و اتصاف نماز جماعت به استحباب (عند المسلمین) از باب افضل الفردین (بودنش) است (یعنی واجب تخییری و مستحب تعیینی است).

پس (واجب تخییری بودن و یا مستحب بودنش) اختصاص دارد به آنجائی که مکلّف امکان خواندن غیر جماعت (یعنی فرادای مع القراءة) را داشته باشد.

پس اگر (مکلف) ناتوان است (از فرادی مع القراءة) تعین می‌یابد (برای او نماز جماعت و به عبارت دیگر می‌شود واجب تعینا و مستحب تعیینا که واجب و مستحب یکجا جمع) و از مجرد استحباب خارج می‌شود. همان‌طور که گاهی مانع دیگری او را از نماز فرادی بازمی‌دارد (مثل اینکه شما بنده را تهدید کنید که نباید نماز را فرادی بخوانی که جماعت برای اینجانب تعیین پیدا می کند).

بیان احتمالی دیگر از جانب شیخ اعظم

لکن منع عجز و ناتوانی در باب نماز (از جانب کسی) امکان دارد، چرا که مکلّف مصلّی قادر بر خواندن نماز فرادی بدون حمد و سوره می‌باشد، به دلیل سقوط حمد و سوره از عهده او در صورت تعذّر، مثل سقوط آن در هنگام جماعت (یعنی دارای دو مسقط است). پس تعیین یکی از دو مسقط (و کنار گذاشتن دیگر مسقط) نیازمند به دلیل است.

ص: ۲۲۴

فتوای علّامه و وجه اقربیت در فتوای ایشان

فخر المحققین در کتاب ایضاح در شرح این سخن پدرش رحمه اللّه که می‌فرماید:
اقرب برای فرد امّی و عاجز (از خوانـدن حمـد و سوره) وجوب (نماز) جماعت است (می‌فرماید): وجه این اقربیّت قدرت اوست (بر) نماز صحیح با حمد و سوره.

بیان احتمالی دیگر توسط علّامه

و احتمال داده می‌شود عدم تعیین جماعت (و لذا از این جهت گفتم اقرب)، به دلیل عمومیّت دو نصّ:
۱- یکی از آن دو نصّ، اکتفـاء و قنـاعت (فرد عـامی است) به آنچه با توانائی و قـدرت یادگیریش تناسب دارد (چه جماعت برایش امکان داشته باشد و چه امکان نداشته باشد).
۲- و نصّ دیگر، مستحبی بودن نماز جماعت است (چه قرائت بداند و چه نداند).

تأیید فخر المحققین از قول علّامه لکن با بیان علّتی دیگر

و قول اوّل (که پـدرم فرمود به نظر من نیز قول) قوی‌تر است، چرا که نمـاز جمـاعت قائم‌مقـام حمـد و سوره است در نمـاز فرادی از روی اختیار (یعنی بـدل اختیاری است درحالی‌که نماز بـدون حمـد و سوره بدل اضـطراری است). پس تعیّن می‌یابد (بدل اختیاری) در هنگـام ضـرورت، چرا که هر بـدل اختیاری هنگام تعـذّر مبـدلش (که متعـدّد است)، واجب می‌شود عینا، و این قاعـده (کلّ بـدل اختیاریّ) در علم اصول روشن شده است.

بیان احتمالی دیگر توسط فخر المحققین

عـدم تعین (نمـاز جمـاعت نیز) احتمـال داده می‌شود، چرا که قرائت امام مسـقط وجوب قرائت توسط مأموم است (و نه بـدل آن) در حالی که تعذّر نیز مسـقط است. پس وقتی یکی از مسقطین وجوب پیدا شود، مسقط دیگر معیّن و وجوب نخواهد داشت. زیرا فرض این است که هریـک را که فرض کنیم علّت تـامّه سـقوط است و منشـأ (همه بحثهـا این است که آیا) قرائت امام بـدل است و یا تنها مسقط.
شیخ اعظم می‌فرماید: مسئله نیازمند به تأمل است (و باید ادلّه فقهی مسئله را بررسی نمود).
سپس می‌فرمایـد: کلاـم بعـدی که در شک در وجوب کفائی است مثل وجوب کفائی پاسـخ سـلام بر نمازگزار (ی که در جماعت است) وقتی سلام (توسط واردشونده‌ای) داده می‌شود و این نمازگزار یکی از آن جماعت است، از آنچه ما گفتیم روشن می‌شود.

ص: ۲۲۵

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در بحث قبلی چه بود؟

۱- این بود که اگر شک کردیم که فلان عمل وجوب تخییری دارد یا نه؟ و آیا آثار وجوب تخییری بر او مترتّب می‌شود یا نه؟ اصالهٔ البراءهٔ جاری نمی‌شود (چه عقلی و چه شرعی) و اما: استصحاب عدم وجوب:

اگر شک در وجوب تخییر عقلی داشتیم، استصحاب عدم وجوب جاری نمی‌شود.

و اگر شک در وجوب تخییر شرعی داشتیم استصحاب عدم وجوب جاری می‌شود.

۲- راجع به آثار وجوب تخییری بود که دارای دو اثر است:

الف: مسقط بودن؛ ب: تعیّن عند تعذّر الآخر حال:

۱- نسبت به تعیّن اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شد. فی‌المثل اگر طرف دیگر متعذّر شد آیا صیام بر ما متعین می‌شود یا نه؟ که در اینجا اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شد، چون برائت مربوط به واجبات تعیتّیه است چه بالذات و چه بالعرض.

۲- و نسبت به مسقط بودن، الاصل، عدم سقوط الآخر بفعل هذا بود و لذا بحث قبل مربوط بود به موردی که شک ما در مسقط بودن بود.

* حاصل مطلب در این متن چیست؟

سلّمنا که مسقط بودن مسلّم باشد امّا واجب تخییری بودن مشکوک است، چرا؟

چون مسقط بودن منحصر به واجب تخییری بودن نیست و چه‌بسا عمل مباح هم مسقط واجب باشد که اینجا نمی‌توان اصل عدم مسقطیت جاری نمود، چرا که فرض این است که می‌دانیم که مسقط است و اثر مسقطیت بار می‌شود و لکن نمی‌توانیم بگوئیم چون مسقط است پس حتما واجب تخییری هم هست و یا اینکه نمی‌توانیم بگوئیم چون مسقط است پس هنگام تعذّر دیگری تعیّن می‌یابد.

فی المثل اگر شما نماز ظهر خود را با جماعت بخوانید تکلیف حمد و سوره از عهده شما ساقط می‌شود.

یعنی نماز مع الجماعهٔ بدون ذکر القراءهٔ مسقط نماز فرادای مع القراءهٔ است قطعا. امّا آیا نماز جماعت یک واجب تخییری مسقط است؟ و یا یک مستحبّ مسقط است؟

* ثمره بحث مذکور با این مثال در کجا ظاهر می‌شود؟

آنجایی که مکلّفی از یک طرف معذور شود، مثلا نتواند نماز فرادای مع القراءهٔ بخواند. آیا نماز جماعت نسبت به او تعیّن می‌یابد یا نه؟

حاصل پاسخ این است که:

اگر نماز جماعت واجب تخییری باشد و مسقط، یتعیّن عند تعذّر الآخر.

ص: ۲۲۶

و اگر نماز جماعت مستحب باشد و مسقط، لا یتعیّن بتعذّر الآخر، یعنی اگر نماز فرادای مع القراءهٔ متعذّر شده، نماز جماعت متعیّن نخواهد شد، چون واجب تخییری نیست که اگر یک طرف متعذّر شد، طرف دیگر متعیّن شود. مثل سفر مباح که مسقط وجوب روزه رمضان است، لکن آیا عند تعذّر الآخر یتعیّن، یعنی اگر مکلّف نتوانست روزه بگیرد حتما باید مسافرت کند؟ در نتیجه اگر مسقط بودن روی واجب تخییری بودن است، یک طرف که متعذّر شد طرف دیگر متعیّن می‌شود. و اگر مسقط بودن براساس واجب تخییری بودن نیست، با تعذّر یک طرف، طرف دیگر متعیّن نمی‌شود.

* مقدمهٔ بفرمائید مورد بحث در ما نحن فیه چیست؟

قطعا موردی است که مشکوک الوجوب است لکن مسقط واجبی دیگر است.

* فرع مورد ادّعای متخیل چیست؟

این است که انسان در حال اختیار مخیّر است میان نماز فرادای مع القراءهٔ و یا نماز جماعت بدون قرائت. لکن در اینجا که آیا این نماز جماعت عند الاختیار، مستحبی است که مسقط از یک واجب تعیینی، یعنی نماز مع القراءهٔ است.

و یا اینکه نماز جماعت عند الاختیار یکی از دو فرد واجب تخییری است که مسقط از یک واجب تعیینی، یعنی صلاهٔ مع القراءهٔ است.

* با توجه به دو مبنای فوق، نماز جماعت برای مکلّف مضطر از نماز فرادی واجب تعیینی بالعرض می‌شود یا نه؟

۱- بنا بر مبنای اوّل که عند الاختیار، مستحب است که مسقط واجب است عند الاضطرار واجب تعیینی بالعرض نمی‌شود، بلکه مکلّف میان جماعت و فرادای بدون قرائت مخیّر است، چرا.

زیرا که هریک از آن دو مسقطیت دارند و تعیین یکی از آن دو دلیل می‌خواهد.

۲- ولی بر مبنای دوّم که جماعت عند الاختیار واجب تخییری است که مسقط، آن فرد دیگر از واجب که نماز فرادی است متعذّر شده و امر منحصر می‌شود در فرد دیگر که جماعت است و این فرد است که وجوب تعیینی بالعرض پیدا می‌کند.

* شک مورد نظر متخیل چیست؟

این است که: ۱- آیا نماز جماعت با وجود امکان مکلّف از خواندن فرادی، یک مستحب مسقط است و یا یک واجب تخییری مسقط؟

۲- آیا نماز جماعت عند الضروره واجب تعیینی می‌شود یا اینکه نه می‌توانیم اصالهٔ عدم وجوب جاری کنیم؟

ص: ۲۲۷

* پاسخ متخیل به این دو سؤال چیست؟

این است که نسبت به مسقط بودن اصالهٔ العدم جاری نمی‌شود، چرا که مسقطیت در این‌ها قطعی است و لکن نسبت به وجوب تعیینی بالعرض شدن، اصالهٔ البراءهٔ جاری می کنیم.

* حال بفرمائید ادّعای متخیل در اینجا چیست؟

این است که این فرع فقهی و مثال مزبور از قبیل ما نحن فیه یعنی عملی است که مشکوک الوجوب است و لکن مسقط بودن آن از واجب دیگر قطعی.

* شک مورد نظر متخیل را دوباره ذکر کنید؟

شک داریم که آیا نماز جماعت مع القراءهٔ مستحب و مسقط است و یا واجب تخییری و مسقط است به عبارت دیگر او می گوید: اگر کسی نتوانست نماز فرادی مع القراءهٔ بخواند، حتما باید نماز جماعت مع القراءهٔ بخواند و یا اینکه می‌تواند نماز فرادی بدون قرائت بخواند؟ و این شک و شبهه را از قبیل ما نحن فیه می‌داند.

* پاسخ شیخ به این پندار چیست؟

این است که این فرع و یا این مثال مربوط به شک در وجوب تخییری با علم به مسقطیّت نیست بلکه مثال برای یقین به وجوب تخییری است.

* مراد شیخ را توضیح دهید؟

مولی فرموده: اقم الصلاهٔ، امر مولی روی کلّی و قدر جامع صلاهٔ رفته که خود دارای دو فرد است ۱- صلاهٔ فرادی ۲- صلاهٔ جماعت. حال هرکجا که امر روی کلّی آمده باشد، عقل مکلّف را مخیّر می کند میان هریک از دو فرد مزبور و هریک از این دو متّصف می‌شوند به وصف وجوب یعنی نماز واجب بر هریک منطبق می‌شود. لذا وقتی وجوب تخییری شد با تعذّر یک فرد مثلا نماز فرادی مع القراءهٔ فرد دیگر که جماعت است متعیّن می‌شود.

در نتیجه ما در وجوب تخییری جائی برای شک کردن نداریم تا که استصحاب عدم وجوب کنیم.

به عبارت دیگر وقتی مولی فرمود: نماز صبح بخوان، اطلاق مطلب به ما می‌فهماند که می‌توانیم نماز را در خانه بخوانیم یا در مسجد و یا در جای دیگر به جماعت بخوانیم و یا فرادی.

و لذا بدون شک همه افراد کلّی، از واجبات تخییریه عقلیه‌اند.

بنابراین آقای متخیل اشتباه کرده که گفته است شک داریم که آیا نماز جماعت مع القراءهٔ مستحبّ مسقط است یا واجب تخییری مسقط؟ چرا که به او می گوئیم: مسلم بدان که واجب تخییری مسقط است، منتهی واجب تخییرا، مستحب تعیینا.

ص: ۲۲۸

* چرا شیخ فرمود (و اتصافها بالاستحباب من باب افضل فردی الواجب)؟

زیرا چه‌بسا کلی دارای افرادی است که از نظر وجوب همه یکسان‌اند و لکن شاید از نظر استحباب برخی بر برخی دیگر افضل باشند. فی المثل نماز فرادی و نماز جماعت در نماز صبح هریک واجب تخییری هستند و لکن نماز جماعت از نظر استحباب تعیینا مستحب است.

به عبارت دیگر واجب است تخییرا، مستحب است تعیینا. در نتیجه اگر کسی نتواند نمازش را فرادی بخواند مع القراءة نماز جماعت تعین پیدا می‌کند برای او وجوبا.

به عبارت دیگر:

وصف نماز جماعت به استحباب در اینجا از باب این است که هرکجا کلّی دارای دو فرد باشد و یکی از آن دو افضلیت داشته باشد آن فرد واجب تخییری و مستحب تعیینی است مثل اعتق رقبهٔ. که رقبه مؤمنه افضل الفردین است.

در ما نحن فیه نیز اتصاف نماز جماعت به استحباب از این باب است و البته عقل ما را مخیّر می‌کند و لکن این فرد افضل را اتیان کنیم بهتر است.

* پس مراد از (فیختصّ بما اذا تمکن المکلّف من غیره) چیست؟

این است که وقتی اتصاف به استحباب از این باب شد، این اتصاف اختصاص پیدا می‌کند به مواردی که مکلّف قادر باشد بر هریک از دو فرد و آنگاه که یکی از آن دو (غیر افضل) متعذّر شد، ناگزیر فرد افضل تعیّن می‌یابد و دیگر جای استحباب نیست.

* مراد از (کما اذا منعه مانع آخر عن الصلاهٔ منفردا) چیست؟

ارائه یک تنظیر است مبنی بر اینکه مکلّف دارای اختیاری که توانای بر قرائت است میان فرادی و جماعت مخیّر است لکن جماعت افضل است. اما اگر مانعی از خارج او را ملزم کرد به جماعت و مانع شد از انجام فرادی ناگزیر جماعت متعیّن می‌شود و دیگر جای استحباب نیست.

* مقدمهٔ بفرمائید واجبات تخییری از نظر بدل بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم:

۱- گاهی بدل اضطراری دارند

۲- گاهی بدل اضطراری ندارند.

آنجا که بدل اضطراری در کار نیست مثل باب اطعام و صیام است، چرا؟

زیرا چیز دیگری جهت جایگزینی آنها وجود ندارد و لذا عند الاختیار و الاضطرار حکم همین است، در نتیجه با تعذّر یکی دیگری تعیّن می‌یابد.

و آنجا که بدل اضطراری در کار هست مثل ما نحن فیه که به مجرد تعذّر نماز فرادی مع القراءهٔ

ص: ۲۲۹

نمی‌توان گفت جماعت تعیّن می‌یابد چرا که بدل اضطراری وجود دارد که همان نماز فرادی بدون قرائت است، پس امر دائر می‌شود میان احد المسقطین.

۱- جماعت که مسقط از فرادی است.

۲- فرادی بدون قرائت.

لذا یقین احد المسقطین نیازمند دلیل است.

* حاصل سخن شیخ در این مطلب چیست؟

این است که با تعذّر احدهما نیز شک می‌کنیم که آیا دیگری واجب تعیینی می‌شود یا نه؟ اصل برائت جاری می‌کنیم.

* عبارهٔ اخرای مطلب فوق و نقض ابرام شیخ از مطلب قبلی را به بیان ساده‌تر بفرمائید؟

شیخ در مطلب قبلی فرمود: نماز جماعت یکی از افراد نماز است و واجب تخییری و در صورتی که آن طرف متعذّر شد، این می‌شود تعیینی.

لکن سپس می‌فرماید: اینجا برای واجب تخییری ما دو بدل وجود دارد و وقتی واجب تخییری دو بدل داشت، اگر خود متعذّر شد نمی‌توان گفت طرف دیگر که فرادی است متعیّن می‌شود، چون در طرف دیگر یک بدل نماز مع القراءهٔ است و یک بدل نماز بدون قرائت است.

به عبارت دیگر شما نمازت را فرادی می‌خوانی با حمد و سوره، اگر این نماز مع القراءهٔ متعذّر شد وظیفه‌ات چیست؟

خواهید گفت: اینجا دو بدل وجود دارد.

۱- اینکه نمازم را فرادی بخوانم لکن بدون حمد و سوره چرا که بلد نیستم.

۲- اینکه بروم و نمازم را به جماعت بخوانم با حمد و سوره.

* حاصل مطلب چیست؟

این است که شما نمی‌توانید بگوئید تو که حمد و سوره بلد نیستی حتما باید بروی و نمازت را با جماعت بخوانی، خیر می‌توانم فرادی و بدون حمد و سوره بخوانیم.

و لذا اینجا دو مسقط وجود دارد که در صورت تعذّر یکی می‌توان از دیگری استفاده نمود.

پس نمی‌شود گفت اگر فرادی نشد، جماعت متعیّن است و مسقط.

* فتوای علّامه رحمه اللّه در ما نحن فیه چیست؟

این است که وقتی کسی عاجز است از خواندن حمد و سوره، اقرب این است که باید نمازش را با جماعت بخواند یعنی نماز جماعت برای او تعیّن پیدا می‌کند.

ص: ۲۳۰

* نظر فخر المحقّقین فرزند علّامه رحمه اللّه در وجه این اقربیت چیست؟

این است که حمـد و سوره امـام بـدل است از حمـد و سوره مـأموم، به عبارت دیگر وقتی که امام قرائت می‌خوانـد گویا خود مأموم است که دارد حمد و سوره می‌خواند.

و لذا مکلّف عاجز از حمد و سوره متمکن است از نماز صحیح به واسطه جماعت، پس نوبت به فرادای بدون قرائت نمی‌رسد.

* پس مراد از (و یحتمل عدمه ...) چیست؟

این است که احتمـال مقابـل این نظر هم وجود دارد و لـذا ممکن است خوانـدن نمـاز به جماعت برای عاجز از قرائت وجوب تعیینی نداشته باشد. بلکه او می‌تواند به جماعت بخواند و الّا فرادی و بدون حمد و سوره می‌خواند.

و به خاطر همین احتمال مقابل است که علّامه با تردید فرموده: الأقوی و قاطع فتوی نداده.

* دلیل چنین احتمالی چیست؟

وجود دو نصّ عام:

یک نصّ عام داریم که نماز مع الجماعهٔ چنین و چنان فضـیلتی دارد که چون مطلق است هم شامل کسانی می‌شود که قادر بر حمد و سوره‌اند و هم شامل کسانی می‌شود که عاجزاند.

یک نصّ عام هم داریم مبنی بر اینکه کسانی که قادر بر حمـد و سوره نیسـتند می‌تواننـد نمازشان را بدون حمد و سوره بخوانند که این نیز عام است یعنی چه قدرت شرکت در نماز جماعت داشته باشی و چه نداشته باشی.

و لکن بـاز هم علّامه فرموده: بهتر است نمـاز را به جماعت بخوانیـد چون قرائت امام قرائت مأموم به حساب می‌آیـد، اگرچه احتمال مقابل را نیز نادیده نگرفته است.

* پس مراد از (و الاوّل اقوی ...) چیست؟

نظر خود فخر المحققین است مبنی بر اینکه یتعیّن علیه الصلاهٔ مع الجماعهٔ. لکن نه از آن جهت که پدرم علّامه فرمود که قرائت امام، قرائت مأموم به حساب می‌آید.

* جهت اقربیت نماز جماعت برای عاجز از قرائت به نظر فخر چیست؟

این است که وقتی یک عملی دو بـدل داشت یکی بـدل اختیاری و یکی بـدل اضـطراری. چنانچه خود (عمل) متعـذّر شـد، می‌رویم سراغ بدل اختیاری، چرا که بدل اضـطراری مال زمان اضـطرار است و این کاری به حالت اختیاری ندارد و کسی هم که اختیار دارد کاری به اضطرار ندارد.

به عبارت دیگر مکلّف ناچار می‌تواند نماز فرادای بدون حمد و سوره بخواند. اما او که چاره دارد و

ص: ۲۳۱

مضطر نیست، نه لازم نیست فرادی و بدون حمد و سوره بخواند بلکه می‌تواند به فرادی بخواند مع القراءة و یا به جماعت بخواند.

* منشأ تردید فخر المحقّقین چیست که قول اقوی را پذیرفت و به قطع حکم به تعیّن جماعت برای فرد عاجز از قرائت نکرد؟

این است که این احتمال در اینجا می‌رود که در اینجا دو مسقط وجود داشته باشد و لذا وقتی عمل متعذّر شود، فرد می‌تواند به سراغ هریک از این دو مسقط که بخواهد، برود.

یک مسقط این است که اگر با جماعت بخواند، جماعت مسقط حمد و سوره اوست.

یک مسقط این است که عاجز است و این عاجز بودن مسقط حمد و سوره اوست.

* مراد شیخ از (و المسألة محتاجة الی التأمل) چیست؟

این است که مسئله بـدلیّت قرائت امام از قرائت مأموم و یا مسـقطیت آن نیازمنـد به تأمل و اندیشه بیشتر در روایات است، چرا که از برخی روایات بدلیّت استفاده می‌شود و از برخی دیگر مسقطیّت که جای این بررسی هم در فقه است.

* حاصل مطلب در (ثم ان الکلام فی الشک فی الوجوب الکفائی، کوجوب ...) چیست؟

این است که تمام مباحث مربوط به شک در وجوب تخییری، در شک در وجوب کفائی نیز می‌آید.

* مقدمهٔ بفرمائید چه تفاوتی میان واجب عینی و کفائی وجود دارد؟

عینی بر تک‌تک مکلّفین واجب و با انجام بعضی افراد از عهده بعضی دیگر ساقط نمی‌شود مثل نمازهای یومیّه.

واجب کفائی ابتداء بر همه مکلفین واجب است، لکن با قیام من به الکفایة از عهده دیگران ساقط می‌شود.

* واجب عینی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- عینی بالاصالة مثل نماز و روزه ۲- عینی بالعرض.

* مراد از واجب عینی بالعرض چگونه واجبی است؟

هر واجب کفائی است که من به الکفایه نداشته باشد و امرش منحصر شود در یک مکلّف چنانچه او انجام ندهد، معطّل می‌ماند.

فی‌المثل قضاوت تعیّن پیدا کرده در فلان آقا که اگر نپذیرد کار مردم بر زمین می‌ماند.

* واجب کفائی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- کفائی عقلی ۲- کفائی شرعی

ص: ۲۳۲

* واجب کفائی عقلی چگونه واجبی است؟

واجبی است که امر به کلّی تعلق گرفته، لکن عقل می‌گوید هریک از مکلّفین که اقدام به آن نمایند کفایت می‌کند.

* واجب کفائی شرعی چگونه واجبی است؟

واجبی است که خود شارع فرموده یکی از شماها باید انجام دهید.

* چه تفاوتی میان واجب تخییری و واجب کفائی وجود دارد؟

در واجب تخییری، تخییر در مکلّف به است و در واجب کفائی تخییر در مکلّف است.

* با توجه به تقسیمات و مقدّمات مزبور مراد شیخ از (یظهر ممّا ذکرنا ...) چیست؟

این است که اگر بخواهی تکلیف خود را در شک در وجوب کفائی بدانی باید مطالبی را که در شبهات قبلی گفته شد بررسی کنی تا به پاسخ این مسئله بررسی و لذا می‌گوئیم:

اگر شک‌مان در وجوب عینی بالاصالهٔ مثل دعاء عند رؤیهٔ الهلال باشد، به حکم ادلّه اربعه اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌کنم.

و اگر شک من در وجوب عینی بالعرض باشد مثل آنجا که نمی‌دانم دفن یا کفن میت کافر واجب است یا نه؟ که البتّه اگر واجب باشد کفائی است، لکن اکنون جز من کسی نیست یعنی بالعرض بر من معیّن گردید ولی باز هم شک دارم که در اینجا نیز برائت جاری می‌کنم.

و اگر شک من این بود که صیام توأم با اطعام واجب تخییری است یا نه؟ جای جریان برائت نیست نه عقلی و نه شرعی.

لکن گفته شد که اگر تخییر عقلی باشد استصحاب عدم الوجوب جایز نیست اما اگر شرعی باشد جایز است. حال اگر شک من در وجوب کفائی عملی بود بر خودم چه؟ در اینجا نیز ادلّه برائت جاری می‌شود.

* در تبیین مطلب مثال بزنید؟

فی المثل شما وارد محلّی می‌شوید که در کنار من جمعی نشسته‌اند، سلام می‌کنید، من نمی‌دانم و متوجه نمی‌شوم افراد این جمع پاسخ شما را دادند یا نه؟

در اینجا از قاعده قبح عقاب بلابیان استفاده کرده اصل برائت را جاری و خودم را بریء الذّمه می‌کنم.

چرا؟ زیرا اگر من پاسخ سلام را ندادم به احتمال اینکه دیگران پاسخ داده‌اند و حال علم به پاسخ آنها ندارم احتمال عقابی در حقّ من نمی‌رود. چرا که عقاب در اینجا بلابیان است.

* چه آثاری بر واجب کفائی مترتّب است؟

اگر مصلّی دید که دیگران پاسخ سلام ندادند و شک کرد که آیا پاسخ برای من واجب کفائی بود تا که

ص: ۲۳۳

حالا عینی بشود یا نه؟ می گوید: اصلا واجب کفائی نبود که اکنون عینی بشود. یعنی الاصل، البراءة.

۲- اگر یک نفر انجام داد از عهده دیگران ساقط می‌شود.

۳- اگر مصلّی پاسخ سلام را داد و دیگران شک کردند که آیا پاسخ سلام از عهده آنها برداشته شده یا نه؟ الاصل، عدم السقوط. یعنی برای مصلّی که پاسخ داده: الاصل عدم التعیّن. ولی برای آن جمع الاصل عدم السقوط.

* پس مراد شیخ از عبارت (فافهم) چیست؟

شاید اشاره دارد به اینکه قیاس شک در وجوب کفائی با شک در وجوب تخییری مع الفارق است، چرا؟

زیرا در شک در وجوب تخییری اصل برائت نقض غرض است و جاری نمی‌شود و لکن در اینجا موجب توسعه و آزادی برای مصلّی است و لذا پاسخ بر او واجب نمی‌باشد.

ص: ۲۳۴

متن:

المسألة الثانية فيما اشتبه حكمه الشرعيّ من جهة إجمال اللفظ

كما إذا قلنا باشتراك لفظ «الأمر» بين الوجوب و الاستحباب أو الإباحة.

و المعروف هنا عدم وجوب الاحتياط، و قد تقدّم عن المحدّث العاملی فی الوسائل: أنّه لا خلاف فی نفی الوجوب عند الشكّ فی الوجوب، و يشمله أيضا معقد إجماع المعارج(۱).

لكن تقدّم من المعارج- أيضا- عند ذكر الخلاف فی وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا، و قد صرّح صاحب الحدائق- تبعا للمحدّث الأسترابادی(۲)- بوجوب التوقّف و الاحتياط هنا، قال فی الحدائق بعد ذكر وجوب التوقّف:

إنّ من يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجّحة للاستحباب.

و فيه: أوّلا: منع جواز الاعتماد على البراءة الأصليّة فی الأحكام الشرعيّة.

و ثانيا: أنّ مرجع ذلك إلى أنّ اللّه تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة، و من المعلوم أنّ أحكام اللّه تعالى تابعة للمصالح و الحكم الخفيّة. و لا يمكن أن يقال: إنّ مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصليّة، فإنّه رجم بالغيب و جرأة بلا ريب،(۳) انتهى.

و فيه ما لا يخفى، فإنّ القائل بالبراءة الأصليّة إن رجع إليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم اللّه هو الاستحباب، فضلا عن تعليل ذلك بالبراءة الأصليّة.

و إن رجع إليها بدعوى حصول الظنّ فحديث تبعيّة الأحكام للمصالح و عدم تبعيّتها- كما عليه الأشاعرة- أجنبيّ عن ذلك، إذ الواجب عليه إقامة الدليل على اعتبار هذا الظنّ المتعلّق بحكم اللّه الواقعی، الصادر عن المصلحة أو لا عنها على الخلاف.

و بالجملة: فلا أدرى وجها للفرق بين ما لا نصّ فيه و بين ما اجمل فيه النصّ، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظن، حتّى لو جعل مناط الظنّ عموم البلوى، فإنّ عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظنّ بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور، و إلّا لنقل مع توفّر الدواعی، بخلاف الاستحباب، لعدم توفّر الدواعی على نقله.

۱- المعارج: ۲۰۸.

۲- انظر الفوائد المدنيّة: ۱۶۳.

۳- الحدائق ۱: ۶۹ و ۷۰.

ص: ۲۳۵

ثمّ إنّ ما ذکرنا من حسن الاحتیاط جار هنا، و الکلام فی استحبابه شرعا کما تقدّم. نعم، الأخبار المتقدّمهٔ فی من بلغه الثواب لا یجری هنا، لأنّ الأمر لو دار بین الوجوب و الإباحهٔ لم یدخل فی مواردها، لأنّ المفروض احتمال الإباحهٔ فلا یعلم بلوغ الثواب. و کذا لو دار بین الوجوب و الکراههٔ.

و لو دار بین الوجوب و الاستحباب لم یحتج إلیها، و الله العالم.

ترجمه:

مسئله دوم در مورد شیئی که حکم شرعی‌اش به جهت اجمال نصّ مشتبه شده است

اشاره

مثل آنجا که ما قائل به اشتراک لفظ امر میان وجوب و استحباب یا اباحه شویم مشهور در این نحوه از شبهه عدم وجوب احتیاط است و قبلا- از قول محدث عاملی در «وسائل» گذشت که اختلافی در عدم وجوب احتیاط هنگام شک در تکلیف وجود ندارد و اجماع «معارج» نیز شامل این (شک در تکلیف) می‌شود.

ولی در معارج محقّق نیز هنگام ذکر اختلاف در وجوب احتیاط روشن شد که قائل به وجوب احتیاط، در ما نحن فیه نیز وجود دارد.

اشکال محدث بحرانی بر اصولیین در اجرای اصل برائت در ما نحن فیه

اشاره

مرحوم شیخ یوسف بحرانی در کتاب حدائق به پیروی از محدّث استرآبادی پس از آنکه تصریح به وجوب توقف و احتیاط در اجماع نصّ نموده است می‌فرماید:

کسی که (در این مسئله) بر اصالهٔ البراءهٔ اعتماد می‌کند، آن را در اینجا مرجّح استحباب قرار می‌دهد. و در این مسئله دو اشکال وجود دارد:

۱- ممنوعیت اعتماد و تمسّک به برائت اصلیه در احکام شرعیه (پس از اکمال دین).

۲- برگشت این مطلب (شما که به برائت اصلیه تمسّک کرده و آن را مؤید استحباب قرار می‌دهید) به این است که خدای تعالی به خاطر موافقت با برائت اصلیه حکم به استحباب (فلان عمل) نموده است و حال آنکه احکام الهی تابع مصالح و حکم است (و نه حالت سابقه).

پس نمی‌توان گفت: مقتضای مصلحت، موافقت با برائت اصلیه است، چرا که این اظهارنظر، سنگ‌پرانی به عالم غیب و جسارت است بلاشک.

ص: ۲۳۶

پاسخ شیخ اعظم به محدّث بحرانی

در این (مطالب صاحب حدائق) ایراداتی وجود دارد که بر کسی پوشیده نیست. زیرا قائل به اصالهٔ البراءهٔ: ۱- اگر رجوع و تمسّکش (به این اصل) از باب حکم عقل به قبح عقاب بلابیان (و یا حدیث رفع یا حدیث سعهٔ و ...) باشد، پس (این رجوع و تمسّک) برگشت ندارد به اینکه حکم اللّه واقعی استحباب است چه رسد به کردن (آن) به اصالهٔ البراءهٔ.

۲- و اگر رجوعش به (این اصل) از باب ادّعای حصول ظنّ است (چه به ملاحظه حالت سابقه و چه به ملاحظه عدم الدلیل دلیل العدم فیما یعمّ به البلوی). داستان تبعیت احکام از مصالح و حکم و عدم تبعیت آنها چنانکه اشاعره بدان قائل‌اند بیگانه از ادّعا و اظهارنظر این‌ها (یعنی صاحب معالم و زبده) است.

زیرا (به نظر شیخ) واجب است بر او (صاحب معالم) اقامه دلیل بر حجیّت این ظنّی که تعلّق گرفته است به حکم اللّه واقعی صادر شده از مصلحت یا از لا مصلحت.

خلاصه اینکه هیچ وجهی جهت تفاوت میان شبهه‌ای که منشأش فقدان نصّ است و شبهه‌ای که منشأش اجمال نصّ است نمی‌بینیم، خواه قائل به اعتبار و حجیّت اصل برائت من باب حکم عقل باشیم و یا از باب ظنّ، حتّی اگر مناط ظنّ، عدم الدلیل، دلیل العدم یعمّ به البلوی قرار داده شود (و نه استصحاب).

زیرا (وقتی صلاهٔ عند ذکر النبی که یک مسئله) که عام البلوی است در ما نحن فیه موجب ظنّ به عدم وجود قرینه بر وجوب (صلوات) در کلام مجمل مذکور می‌شود، و الا- (اگر قرینه‌ای بر وجوب بود) به خاطر عام البلوی بودنش و فراوانی انگیزه‌ها نقل می‌شد (و به ما می‌رسید) به خلاف استحباب که انگیزه زیادی بر نقل آن وجود ندارد.

سپس می‌فرماید: آنچه ما از حسن (جریان) احتیاط گفتیم، در این مسئله نیز جریان دارد لکن سخن در مستحب شرعی بودنش همان گونه است که گفته‌ایم، بله آن اخبار من بلغ (یعنی طریق ششم) در ما نحن فیه (که نصّ مجمل است) جریان ندارد، زیرا این امری (که به ما رسیده و مجمل است) اگر مردّد شد میان وجوب و اباحه دیگر داخل در موارد وجوب و اباحه نمی‌شود، زیرا فرض این است که احتمال، اباحه است پس بلوغ ثواب معلوم نیست. و همچنین اگر (صیغه افعل) مردّد شد میان وجوب و استحباب احتیاجی به این (اخبار من بلغ) نمی‌باشد.

ص: ۲۳۷

(تشریح المسائل)

* مراد از مسئله دوم در اینجا کدام مسئله، از کدام مطلب و پیرامون چه شبهه‌ای است؟

مسئله دوم از مسائل چهارگانه مطلب دوم و پیرامون شبهه وجوبیّه این است که منشأ شبهه اجمال نصّ باشد.

فی المثل امر شده است به استهلال در اوّل ماه رمضان، لکن به دلیل اجمال مطلب ما می‌دانیم که استهلال واجب است یا مستحب یا مباح؟

به عبارت دیگر فرض این است که صیغه افعل مجمل و مردّد است میان وجوب و استحباب. یعنی ما نمی‌دانیم که افعل در اینجا در وجوب استعمال شده است و یا در استحباب، چرا که صیغه افعل یا مشترک لفظی است یا مشترک معنوی.

* مراد شیخ از (و المعروف هنا عدم وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

این است که معروف میان اخباریین و اصولیین در این نحو از شبهه اصالهٔ البراءهٔ است، همان‌طور که در مسئله اوّل احتیاط را واجب ندانسته و قائل به اجرای برائت شدند. لکن همان‌طور که در مسئله اول گروهی از اخباریین مثل محدث بحرانی و محدث استرآبادی مخالفت کرده قائل به توقف و احتیاط شدند، در این نحو از شبهه نیز، این دو محدّث قائل به وجوب احتیاط و توقف شده‌اند.

البته تمام مباحث در مسئله اوّل که منشأ شبهه فقدان نصّ بود مطرح و مدعیات پاسخ داده شد و لذا ضمن جلوگیری از تکرار آنچه گذشت به ذکر خلاصه‌ای از بیانات این دو محدّث آن‌هم از لسان صاحب حدائق پرداخته و پاسخ ایشان را خواهیم داد.

* نظر صاحب حدایق در این شبهه چیست؟

به تبع و پیروی از جناب استرآبادی قائل به وجوب احتیاط و توقف شده است. سپس می‌فرماید:

کسانی که در این مسئله یعنی باب اجمال نصّ به اصل برائت اعتماد می‌کنند، مرادشان این است که جانب استحباب را بر جانب وجوب ترجیح داده و استحباب واقعی را نتیجه بگیرند.

* اشکال جناب بحرانی صاحب حدائق به این رأی اصولیین چیست؟

این است که این رأی به دو دلیل باطل است:

۱- پس از اکمال دین و بیان احکام همه وقایع تمسّک به اصل برائت در احکام شرعیه جایز نیست.

۲- بازگشت سخن شما اصولیین این است که حکم واقعی الهی موافق با برائت اصلیه است یعنی همان را که برائت می‌گفت خدا فرموده است و این رأیی باطل است.

احکام خدا دائر مدار حکمتها، مصالح و مفاسد است نه تابع حالت سابقه و ای چه‌بسا حکمت در فلان

ص: ۲۳۸

عمل مقتضی وجوب باشد و نه استحباب.

پس نمی‌توان ادّعا نمود که حکم اللّه واقعی موافق با برائت اصلیّه است.

* حاصل مطلب در (و فیه ما لا یخفی، فانّ القائل بالبراءة ...) چیست؟

اشکال شیخ بر مطالب جناب بحرانی است مبنی بر اینکه آیا حضرات مجتهدین که قائل به جریان برائت‌اند از باب تعبّد است یا از باب حصول ظنّ.

به عبارت دیگر حضرات مجتهدین یا اصل برائت را از باب تعبّد و براساس حدیث رفع و حدیث سعة و قاعده عقاب بلابیان حجّت می‌دانند و یا اینکه نه از باب ظنّ حجّت دانسته و آن را از ملاحظه حالت سابقه بدست می‌آورند.

به این معنا که چون این عمل قبلا تکلیف نبوده اگر الآن شکّ کنیم که تکلیف است یا نه؟ ظن پیدا می‌کنیم که خیر تکلیف نیست.

و یا اینکه آن را از طرق دیگر مثلا عدم الدلیل دلیل العدم یعمّ به البلوی به دست می‌آورند.

* حاصل پاسخ شیخ به جناب اخباری چیست؟

این است که:

۱- مجتهدینی که اصل برائت را من باب تعبّد جاری می‌کنند به دنبال نفی حکم واقعی به وسیله این اصل نیستند و نمی‌خواهند آن را مرجّح استحباب قرار دهند.

و لذا ادعای شما اخباری‌ها نسبت به حضرات مجتهدین شباهت به افتراء دارد.

۲- و پاسخ حضراتی مثل صاحب معالم و زبده که اصل برائت را من با ظنّ حجّت می‌دانند این نیست که شما فرمودید جریان برائت مربوط به قبل از اکمال دین بوده است.

بلکه پاسخ همان است که ما قبلا به آنها دادیم و گفتیم:

سلّمنا که چنین ظنّی حاصل کنید چه دلیلی بر حجیّت چنین ظنّی وجود دارد؟

* پس مراد از (و بالجملة، فلا ادری وجها للفرق بین ما لا نصّ فیه و من ما اجمل فیه النصّ ...) چیست؟

این است که شیخ می‌فرماید به نظر ما میان مسئله اوّل که فقدان نصّ بود با مسئله دوم که اجمال نصّ است تفاوتی وجود ندارد چه بر مبنای مشهور و چه بر مبنای صاحب معالم.

به عبارت دیگر چه اصل برائت را من باب حکم عقل و تعبّدا حجّت بدانیم و یا من باب ظنّ.

* پس مراد از (حتّی لو جعل مناط الظنّ عموم البلوی ...) چیست؟

این است که و لا فرق میان مسئله اول و مسئله دوم در اینکه منشأ ظن به جواز واقعی قانون برائت اصلیه یا استصحاب البراءة باشد و یا قانون عموم البلوی.

ص: ۲۳۹

* چرا؟

زیرا عدم دست‌یابی به قرینه دلالت‌کننده بر وجوب به علاوه عام البلوی بودن مسئله (دوم) موجب ظنّ به عدم وجود قرینه وجوب می‌شود و الّا با آن‌همه دقت و اهمیتی که ائمه اطهار و اصحاب ایشان در بیان احکام واجبات داشتند در صورت وجود، چنین قرینه‌ای به دست ما می‌رسید.

همان‌طور که قانون عموم البلوی در مسئله اول موجب ظنّ به عدم الدلیل علی الوجوب بود و الّا به دلیل فراوانی انگیزه‌ها به ما منتقل می‌شد.

* پس غرض از (بخلاف الاستحباب، لعدم توفّر الدواعی علی نقله) چیست؟

این است که دواعی و انگیزه‌ها در نقل مستحبات مثل واجبات فراهم و یا فراوان نبوده است و لذا قابل قیاس نیستند. البته عام البلوی نبودن و عدم وجود قرینه دلیل بر نبود مستحبات نیست.

* حاصل مطلب در (ثمّ ان ما ذکرنا من حسن الاحتیاط جار هنا) چیست؟

تنبّه بر این مطلب است که: همان‌طور که در مورد فقدان نصّ گفتیم احتیاط واجب نیست و لکن دارای حسن بوده و رجحانش قابل انکار نیست، در اجمال نص نیز قائل به همان مطلب هستیم.

* پس غرض از (و الکلام فی استحبابه شرعا کما تقدّم) چیست؟

این است که اگر بگوئید که:

آیا احتیاط دارای استحباب شرعی نیز هست تا کاشف از امر مولوی استحبابی باشد یا نه؟ خواهیم گفت در مسئله اول پاسخ این مسئله را دادیم، با این تفاوت که اخبار من بلغ نیز در مسئله اوّل قابل جریان بود و در اینجا نه.

با این وجود از هیچ‌یک استفاده استحباب شرعی نمی‌شود.

* پس مراد از (لان الامر لو دارد بین الوجوب و الاباحهٔ لم یدخل فی مواردها) چیست؟

دلیل بر عدم جریان اخبار من بلغ در مسئله اجمال نصّ است مبنی بر اینکه:

۱- اگر دوران امر میان وجوب و غیر استحباب باشد، با احتمال اباحه و یا کراهت دیگر بلوغ ثواب محرز نمی‌باشد اگرچه از طرق ضعیفه. پس اخبار من بلغ در اینجا موضوع ندارد.

۲- و اگر دوران امر میان وجوب و استحباب باشد چون یقین به ثواب و طلب مولوی و لو وجوب آن یقین داریم باز نیازی به اخبار من بلغ نمی‌باشد.

ص: ۲۴۰

متن:

المسألـة الثالثـة فيمـا اشـتبه حكمه الشـرعىّ من جهـة تعـارض النصّين و هنا مقامات، لكن المقصود هنا إثبات عـدم وجوب التوقّف و الاحتيـاط. و المعروف عـدم وجوبه هنـا، و مـا تقـدّم فى المسألـة الثانيـة: من نقـل الوفـاق و الخلاف، آت هنا. و قـد صـرّح المحـدّثان المتقدّمان(۱) بوجوب التوقّف و الاحتيـاط هنا(۲)، و لا مـدرك له سوى أخبار التوقّف، الّتى قـد عرفت ما فيها: من قصور الدلالة على الوجوب فى مـا نحن فيه. مع أنّهـا أعمّ ممّا دلّ على التوسـعة و التخيير. و مـا دلّ على التوقّف فى خصوص المتعارضـين و عـدم العمل بواحد منهما، مختصّ- أيضا- بصورة التمكّن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السّلام(۳).

و أمّا روايـة عوالى اللآلى المتقدّمـة الآمرة بالاحتياط و إن كانت أخص منها، إلّا أنّك قـد عرفت ما فيها، مع إمكان حملها على صورة التمكّن من الاستعلام.

و منه يظهر: عـدم جواز التمسّـك هنـا بصـحيحة ابن الحجـاج المتقدمـة الواردة فى جزاء الصـيد، بنـاء على اسـتظهار شـمولها- باعتبـار المناط- لما نحن فيه.

و ممّا يدلّ على الأمر بالتخيير فى خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة:

التوقيع المروى فى الاحتجاج عن الحميرى، حيث كتب إلى الصاحب- عجّل اللّه فرجه:

«يسـألنى بعض الفقهـاء عن المصـلّى إذا قام من التشـهد الأول إلى الركعـة الثالثـة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصـحابنا قال: لا يجب عليه تكبيرة، و يجوز أن يقول بحول اللّه و قوّته أقوم و أقعـد. الجواب: فى ذلـك حـديثان، امـا أحـدهما، فإنّه إذا انتقل عن حالة إلى اخرى فعليه التكبير، و امـا الحـديث الآخـر، فإنّه روى: أنّه إذا رفع رأسه من السـجدة الثانيـة و كبر ثمّ جلس ثمّ قام، فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير، و التشهد الأول يجرى هذا المجرى، و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا ... الخبر»(۴).

۱- يعنى الاسترابادى و البحرانى.

۲- انظر الفوائد المدنيّة: ۱۶۳ و الحدائق ۱: ۷۰.

۳- كمقبولة عمر بن حنظلة المروية فى الوسائل ۱۸: ۷۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.

۴- الاحتجاج ۲: ۳۰۴، و الوسائل ۴: ۹۶۷، الباب ۱۳ من أبواب السجود، الحديث ۸.

ص: ۲۴۱

ترجمه:

مسئله سوم در امری که حکم شرعی‌اش به دلیل تعارض نصّین مشتبه است

اشاره

و در اینجا (تعارض نصّین)، بحث‌ها وجود دارد لکن مراد ما در این مسئله (فقط یک نکته است و آن) اثبات عدم وجوب توقف و احتیاط است.

و نظر مشهور (حتی میان اخباریها) در این مسئله عدم وجوب احتیاط است و آنچه از نقل و بیان اتفاق و اختلاف (آراء) در مسئله دوم گفته آمد در این مسئله نیز جاری است.

و آن محدثین متقدمین (بحرانی و استرآبادی) تصریح نموده‌اند به وجوب احتیاط در این مسئله و حال آنکه دلیل و مدرکی (در اثبات این ادعا)، جز اخبار احتیاط (یعنی احتط لدینک) و اخبار توقف (مثل قف عند الشبهۀ) که عدم دلالت آنها را بر وجوب احتیاط در ما نحن فیه فهمیدی وجود ندارد، علاوه بر اینکه اخبار توقف و احتیاط اعم مطلق است از حدیث که دلالت نموده (و دستور داده) بر توسعه و تخییر (در متعارضین) یعنی (قف عند الشبهۀ و یا احتط لدینک شامل تمام موارد شبهه است ولی اذن فتخیّر مربوط به تعارض نصّین است).

و آنچه دلالت بر توقف در خصوص متعارضین و عمل نکردن به یکی از آن دو دارد، اختصاص دارد به آن صورتی که امکان رفع شبهه و یا رجوع به امام (و ازاله شبهه) وجود دارد.

و اما روایت عوالی اللیالی که آمر به احتیاط است (و فرموده: خذ وافق منهما الاحتیاط) اگرچه اخصّ از احادیث تخییر و توسعه است (به خاطر اینکه این احادیث مربوط به مطلق متعارضین است و این مربوط به متعارضینی است که احتیاط ممکن باشد) و لکن آنچه (از ضعف و عدم دلالت آنها بر این مدّعی بود) دانستی علاوه بر اینکه حمل این حدیث بر صورت تمکّن از استعلام و سؤال (از محضر امام) ممکن است.

و از این پاسخ، عدم جواز تمسّک به صحیحه ابن حجّاج نیز که در جزاء صید آمده روشن می‌شود، بنا بر حصول شمولش بر ما نحن فیه به اعتبار تنقیح مناط (که پاسخ این حدیث نیز این است که این حدیث مربوط به کسی است که علم دارد).

دلیل شیخ و حضرات اصولیین بر تخییر در تعارض نصّین

اشاره

و از جمله احادیث که دلالت می‌کند بر امر به تخییر در خصوص ما نحن فیه، یعنی اشتباه وجوب به غیر حرمت (از اباحه و استحباب، به خاطر تعارض نصین، توقیع روایت شده در احتجاج طبرسی است از حمیری آنجا که نوشته است به محضر مبارک صاحب الامر (عج).

ص: ۲۴۲

برخی از فقهاء از من سؤال کرده‌اند در رابطه با نمازگزاری (که پس) از تشـهد اوّل قیام می‌کند برای رکعت سوم که آیا تکبیر بر او واجب است یا نه (می‌تواند بحول اللّه بگوید) درحالی‌که برخی از اصـحاب ما (شیعیان) قائل‌اند که لا یجب علیه تکبیرهٔ و جایز است که بگوید بحول اللّه و قوته اقوم و اقعد.

پاسخ امام (عج) به حمیری

اشاره

در این مورد دو حدیث وجود دارد:

یکی از آن دو حدیث فرموده: وقتی نمازگزار از حالتی به حالت دیگر منتقل می‌شود بر او واجب است که تکبیر بگوید.

و اما حدیث دیگر فرموده است: هنگامی که سـرش را از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت سپس نشست و پس از آن قیام نمود، در این قیام بعد القعود در رکعت دوم، تکبیر بر او واجب نیست و تشهد اوّل جاری مجرای (همین قیام بعد القعود) است و تکبیر ندارد.

حال به هریک از دو حدیث مزبور از باب تسلیم اخذ و عمل نمائید درست است (و این یعنی تخییر) الی آخر الخبر.

ص: ۲۴۳

متن:

فإنّ الحديث الثانى و إن كان أخصّ من الأوّل، و كان اللازم تخصيص الأوّل به و الحكم بعدم وجوب التكبير، إلّا أنّ جوابه- صلوات اللّه و سلامه عليه- بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدلّ على أنّ الحديث الأوّل نقله الإمام عليه السّلام بالمعنى، و أراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يمكن إرادة ما عدا هذا الفرد منه، فأجاب عليه السّلام بالتخيير.

ثمّ إن وظيفة الإمام عليه السّلام و إن كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعىّ، إلّا أنّ هذا الجواب لعلّه تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده فى الواقع، و ليس فيه الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فى ما ليس بواجب، من جهة كفاية قصد القربة فى العمل.

و كيف كان: فإذا ثبت التخيير بين دليلى وجوب الشىء على وجه الجزئيّة و عدمه، ثبت فى ما نحن فيه- من تعارض الخبرين فى ثبوت التكليف المستقلّ- بالإجماع و الأولويّة القطعيّة.

ثمّ إنّ جماعة من الأصوليين ذكروا فى باب التراجيح الخلاف فى ترجيح الناقل أو المقرّر(۱)، و حكى عن الأكثر ترجيح الناقل(۲). و ذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب و المفيد للإباحة، و ذهب جماعة إلى ترجيح الأوّل(۳). و ذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحة و المفيد للحظر(۴)، و حكى عن الأكثر- بل الكلّ- تقديم الحاظر(۵)، و لعلّ هذا كلّه مع قطع النظر عن الأخبار.

۱- انظر المعارج: ۱۵۶ و نهاية الوصول(مخطوط): ۴۵۸ و المعالم: ۲۵۳.

۲- حكاه فى نهاية الوصول(مخطوط): ۴۵۸ و انظر مفاتيح الأصول: ۷۰۵.

۳- انظر نهاية الوصول(مخطوط): ۴۶۰ و مفاتيح الأصول: ۷۱۰.

۴- انظر المعارج: ۱۵۷ و نهاية الوصول(مخطوط): ۴۵۹.

۵- انظر مفاتيح الأصول: ۷۰۸.

ص: ۲۴۴

ترجمه:

پاسخ شیخ به اوّلین سؤال پیرامون توقیع شریف

اگرچه حدیث دوم اخصّ (مطلق) است از حدیث اوّل و تخصیص حدیث اول به وسیله حدیث دوّم و حکم به عدم وجوب تکبیر لازم است لکن پاسخ امام (عج) این است که اخذ یکی از دو حدیث از باب تسلیم است و این دلالت دارد بر اینکه امام (عج) حدیث اوّل را نقل به معنا فرموده و شمول آن را بر حالت انتقال از قعود به قیام اراده نموده است به نحوی که امکان اراده فرد و حالت دیگری غیر از این حالت را نداشته، پس پاسخ داده‌اند (عج) به تخییر.

پاسخ شیخ به یک سؤال مقدّر

سپس می‌فرماید: اگرچه وظیفه امام رفع شبهه از حکم واقعی است، لکن شاید این جواب یاد دادن طریق عمل (به مکلّفین است) در هنگام تعارض (دو نصّ)، علاوه بر اینکه تکبیر عند الامام در واقع واجب نبوده است. لذا در این پاسخ جنبه اغراء به جهل از جهت اینکه اشخاص قصد وجوب کنند در آنچه واجب نیست، وجود ندارد.

و (شاید) از جهت قصد قربت و کفایت آن در عمل بوده است.

پاسخ شیخ به یک سؤال مقدّر دیگر

پس وقتی در تعارض دو نصّی که یکی می گوید تکبیر واجب است و دیگری آن را واجب نمی‌داند، تخییر ثابت شد پس در باب شك در تکلیف یعنی ما نحن فیه قطعا تخییر حاکم است و نه احتیاط هم به دلیل اجماع مرکب و هم به دلیل اولویت قطعیّه.

سپس می‌فرماید:

جمعی از حضرات اصولیین در باب تعادل و تراجیح، اختلاف (میان علماء) را در ترجیح ناقل یا مقرّر عنوان نموده‌اند (که آیا ناقل را مقدّم بداریم که مؤسس است یا مقرّر را مقدّم بداریم که مؤکّد است).

و از اکثر حضرات رجحان ناقل حکایت شده و ذکر نموده‌اند تعارض خبری که مفید وجوب است و خبری که مفید اباحه است (و نوعا دال بر وجوب را مقدم دانسته‌اند) و همچنین ذکر نموده‌اند تعارض خبری که مفید اباحه است با خبری که مفید خطر است (و نوعا حاظر را مقدم داشته‌اند).

و از اکثر و بلکه همه تقدیم الحاظر حکایت شده است و شاید این نظر با قطع نظر از اخبار است که صحبتی از تخییر در اینجا نشده است.

ص: ۲۴۵

(تشریح المسائل)

* سومین مسئله از مسائل اربعه شبهه وجوبیّه چیست؟

شبهات وجوبیّه و حکمیّه‌ای است که منشأ شبهه، تعارض نصّین باشد.

فی‌المثل یک نصّ فرموده: دعاء عند الهلال واجب لکن نصّ دیگری فرموده لیس بواجب این تعارض سبب شده است که امر بر ما مشتبه شود و ندانیم که آیا دعا عند الرؤیهٔ در اسلام واجب است یا نه؟ و لذا بحث در این است که وظیفه مکلّف در اینجا چه می‌باشد؟

* مراد از عبارت (و هنا مقامات، لکن المقصود هنا اثبات عدم وجوب الاحتیاط) چیست؟

این است که در این مسئله تعارض نصّین جهات مختلفی از بحث وجود دارد از جمله اینکه آیا اصل در متعارضین تساقط است یا توقف است و یا احتیاط است و یا اینکه جای جریان اصل برائت است؟

به عبارت دیگر اصل اوّلی در متعارضین چه چیزی را اقتضاء می‌کند؟ اصل ثانوی چه مطلبی را ایجاب می‌کند. لکن آنچه در اینجا مورد نظر است نفی وجوب احتیاط در این شبهه است و به عبارت دیگر می‌خواهیم ببینیم که آیا در شبهه وجوبیّه‌ای که ناشی از تعارض نصّین است احتیاط لازم هست یا نه؟

* پاسخ شیخ به این مسئله چیست؟

مشهور در میان اخباری‌ها عدم وجوب احتیاط است و مثل اصولیین قائل به برائت هستند به عبارت دیگر همان‌طور که در اجمال نصّ احتیاط واجب نبود در تعارض نصّین هم لا یجب الاحتیاط.

* پس مراد از (و ما تقدّم فی المسألهٔ الثانیهٔ من نقل الوفاق و الخلاف آت هنا) چیست؟

این است که آنچه از اظهار نظرها در دو مسئله قبل مطرح و پاسخ آنها داده شد در اینجا نیز مطرح بوده و قابل طرح و بررسی است فی المثل:

۱- اوامر احتیاط را مطرح نمودند، آنها را حمل بر قدر مشترک نمودیم.

۲- اخبار توقف مطرح شد، آن را به موارد تمکّن سؤال از امام بودیم.

۳- حدیث عوالی اللئالی را که گفت: (خذ ما وافقهما الاحتیاط ...) مورد خدشه قرار دادیم و لکن باید در متعارضین به آن احادیث که فرموده: اذن فتخیّر، توجّه و دقّت نمود.

* نظر محدث بحرانی و استرآبادی در این مسئله چیست؟

در این مسئله نیز قائل به وجوب توقف و احتیاط شده و مجموعا به چهار دسته دلیل تمسّک نموده‌اند.

* اولین دلیل جناب بحرانی و استرآبادی در اثبات وجوب احتیاط در تعارض نصین چیست؟

عمومات اخبار و روایاتی است که دلالت دارند بر وجوب احتیاط مثل قف عند الشبههٔ و یا الوقوف عند الشبههٔ خیر من الاقتحام فی الهلکهٔ. به عبارت دیگر مضمون این روایات این بود که عند الشبههٔ باید

ص: ۲۴۶

احتیاط نمود، چه منشأ شبهه، فقدان نصّ باشد، چه تعارض نصین باشد و چه شبهه تحریمیّه و یا وجوبیّه باشد و لذا عموم این اخبار شامل شبهه وجیه تعارض نصّین هم می‌شود.

* پاسخ شیخ اعظم به این دلیل اخباری‌ها چه بود؟

۱- روایات احتیاط را بایـد بر مطلق طلب ارشادی و یا ارشاد مشترک حمل نمود. چون حمل این اخبار بر خصوص طلب وجوبی و یا استحبابی مستلزم تخصیص اکثر است. حال اگر در موردی قرینه بر وجوب قائم شد اخبار مزبور را حمل بر وجوب کنیم چنانکه در موارد علم اجمالی چنین می‌کنیم.

و اگر در موردی قرینه بر استحباب اقامه شد این اخبار را حمل بر طلب ندبی می‌کنیم چنانکه در موارد شبهات بدویه بعد الفحص و الیأس چنین می‌کنیم.

۲- اخبار احتیاط نوعا مقیّد به موارد تمکّن از رجوع به امام یا دلیل معتبر و رفع شبهه‌اند که در فرض تمکّن از رجوع و تا دست‌یابی به امام و یا دلیل معتبر می‌گفت: توقف و یا احتیاط کن.

و حال آنکه مورد بحث ما در فرض عدم تمکّن از رجوع به امام علیه السّلام و عدم تمکّن از ازاله شبهه است بعد الفحص و الیأس.

پس اگر در فرض تمکّن توقف واجب باشد چه دلیلی بر وجوب آن در فرض عدم تمکّن وجود دارد.

۳- سلّمنا که عموم این روایات دلالت بر وجوب احتیاط کند مطلقا. یعنی چه شبهه ما بدویّه باشد چه مقرون به علم اجمالی، چه در فرض تمکّن از رجـوع به امـام و ازاله شـبهه و چه در فرض عـدم تمکّن، عموم این اخبـار دلالـت بر وجوب احتیـاط دارد. لکن بـاید بدانید که اگر اخبار احتیاط اعم مطلق‌اند، این عمومیت نسبت به اخبار توسعه و تخییر است چرا؟

چون‌که اخبار توسعه و تخییراند که در خصوص متعارضـین شـما را مخیّر می‌کنند که به هریک که می‌خواهید عمل کنید و وجوب احتیاط را برمی‌دارند.

اما اخبار احتیاط که بطور مطلق دلالت بر احتیاط دارند شامل تعارض نصّین هم می‌شوند.

حال قاعده اولیه در اینجا چیست؟ این است که یقدّم الخاص علی العام.

پس ما نیز در متعارضین به اخبار تخییر و توسعه، اخذ و عمل می‌کنیم.

* دومین دلیل اخباری‌ها بر وجوب احتیاط در تعارض نصین چیست؟

مقبوله عمر بن حنظله است که در خصوص متعارضین دلالت بر وجوب توقف دارد.

* پاسخ شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که این روایت نیز مربوط به فرض تمکّن از رجوع به امام و ازاله شـبهه و تحصـیل علم است و حال آنکه فرض مورد بحث ما عدم تمکّن از رجوع به امام است.

ص: ۲۴۷

* سومین دلیل اخباریها بر وجوب احتیاط در تعارض نصین چیست؟

صحیحه عبد الرحمن بن حجاج است که پیرامون کفاره صید در حال احرام بود.

* کیفیت استدلال حضرات به این صحیحه چگونه است؟

می گویند: ما قبول داریم که حدیث مزبور مربوط به فقدان نصّ است، لکن با تنقیح مناط شامل مورد بحث ما نیز می‌شوند، چرا؟ زیرا مناط وجوب احتیاط در حدیث مزبور حیرت است و سرگردانی چرا که فرمود: اذا اصبتم بمثل هذا و لم تدروا، فعلیکم الاحتیاط. حال همین مناط در مسئله مورد بحث ما یعنی تعارض نصین نیز هست. در نتیجه در اینجا نیز باید احتیاط نمود.

* پاسخ شیخ به این دلیل حضرات چیست؟

این است که حدیث مزبور نیز به فرض تمکّن از استعلام اختصاص دارد.

* دلیل شیخ بر این مطلب چیست؟

حتّی تسألوا و تعلموا قرینه بر این مدّعاست و حال آنکه فرض مورد بحث ما عدم تمکّن از رجوع و سؤال است.

حال اگر احتیاط در صورت تمکّن واجب است چه دلیلی دارد که در صورت عدم تمکّن هم واجب باشد.

* حاصل مطلب در ادلّه اخباریها و پاسخ‌های شیخ به آنها چه می‌شود؟

این می‌شود که خیر احتیاط در تعارض نصّین واجب نیست.

* پس مراد شیخ از (و ممّا یدلّ علی الامر بالتخییر فی خصوص ما نحن فیه ... الخ) چیست؟

این است که در خصوص محل بحث یعنی متعارضین در شبهه وجوبیّه می‌توان به حدیثی تمسّک نمود دائر بر اینکه: احتیاط واجب نبوده و مخیّر هستید که به هریک از دو حدیثی که یکی دال بر وجوب است و دیگری دال بر عدم وجوب اخذ و عمل نمائید.

* این حدیث مورد تمسّک قائلین به تخییر کدامین حدیث است؟

روایت خاصّه‌ای است که مرحوم طبرسی در کتاب احتجاج از حمیری از امام عصر (عج) نقل نموده است و ماجرا بدین قرار است که:

حمیری در طی نامه‌ای که به امام عصر (عج) می‌نویسد عرضه می‌دارد که:

آیا شخص نمازگزار پس از اتمام تشهد در رکعت دوم، باید تکبیر بگوید و قیام کند برای رکعت سوم یا نه؟ می‌تواند بحول اللّه بگوید و مکفی است.

چرا که برخی از اصحاب ما (شیعه) می گویند: تکبیر واجب نبوده و بحول اللّه کافی است و لکن برخی متحیّراند و از من خواسته‌اند که از محضر شما کسب تکلیف نمایم.

ص: ۲۴۸

* نکته مورد توجّه در اینجا چیست؟

این است که سؤال در مورد شبهه وجوبیّه است چرا که می‌خواهد بداند که تکبیر واجب است یا نه؟

* پاسخ امام (عج) به سؤال مذکور چیست؟

امام علیه السّلام در توقیع شریف می‌فرماید: فی ذلک حدیثان، در این مورد دو حدیث باهم تعارض دارند:

۱- حدیثی می گوید که مصلّی باید در تمام حالات انتقال تکبیر بگوید، که این دلالت عام بوده و شامل بعد از تشهد اول و انتقال به قیام نیز می‌شود.

۲- حدیث دیگر می گوید که مصلّی می‌تواند در قیام بعد العقود و یا قیام بعد التشهد بحول اللّه و قوته اقوم و اقعد بگوید و تکبیر واجب نیست.

به عبارت دیگر می‌فرماید وقتی مصلّی سر از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت و نشست و سپس برای رکعات بعدی قیام نمود، برای چنین قیامی که بعد از قعود است تکبیر واجب نیست.

سپس فرمود: تشهد اوّل از این قبیل است یعنی پس از آن برای برخاستن تکبیر در آن لازم نیست.

سپس فرمود: تو مخیری به هرکدام که می‌خواهی عمل نمائی و مانعی وجود ندارد.

* حاصل و نتیجه این توقیع چیست؟

۱- امام نفرمودند در تعارض نصّین احتیاط کنید بلکه فرمودند مخیّر هستید.

۲- بیان امام هرگونه شک را از بین برده و جای بحث نمی‌گذارد.

پس در مسئله سوم یعنی شبهه وجوبیّه ناشی از تعارض نصّین احتیاط واجب نیست.

* غرض از عبارت (فانّ الحدیث الثانی و ان کان اخصّ من الاوّل ... الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است از امام (عج) در رابطه با حدیث مزبور مبنی بر اینکه شما فرمودید: فی ذلک حدیثان:

حدیث اول گفت: در تمام حالات نماز برای انتقال از حالی به حال دیگر باید تکبیر بگوید که این عام مطلق است.

حدیث دوّم گفت: در قیام بعد العقود تکبیر لازم نیست و این خاصّ مطلق است پس نسبت این دو حدیث به هم عموم و خصوص مطلق است و نه عموم و خصوص من وجه حال سؤال ما از محضر مبارک شما این است که اگر عام و خاصّی باهم تعارض کنند چه باید کرد؟ طبق قاعده خواهید فرمود که خاصّ را مخصّص عام قرار می‌دهیم خواهیم گفت پس در اینجا نیز باید حدیث دوم را که اخصّ مطلق است مخصّص حدیث اوّل قرار داد که عام مطلق است. در نتیجه تکبیر در قیام بعد العقود پس به واجب و در سایر انتقالات واجب. حال چرا شما چنین نکرده و بلکه فرمودید: بایّهما اخذت من باب التسلیم و سمعک.

ص: ۲۴۹

* شیخ چه پاسخی از این سؤال می‌دهد؟

می‌فرماید: پاسخ امام قرینه‌ای است بر اینکه امام حدیث اوّل را نقل به معنا و مختصر فرموده.

* مراد از این نقل به معنا چیست؟

این است که حدیث در واقع هم چنین بوده است که: هم در حالت بعد از سجده ثانیه و پس از تشهد اوّل و هم در سایر حالات تکبیر را واجب می‌داند یعنی تکبیر را فقط در سایر حالات واجب ندانسته بلکه بر وجوب آن در این حالت نیز تصریح نموده است.

و حال آنکه در حدیث دوّم تصریح به خلاف شده یعنی در خصوص این حالت فرموده: تکبیر واجب نمی‌باشد.

حال سؤال این است که نسبت این دو حدیث در رابطه با این حالت خاصّ چه نسبتی است؟

خواهید گفت: نسبت تباین است و نه عام و خاصّ مطلق.

می گوئیم: قانون در متباینین تخییر است و امام علیه السّلام نیز همین را بیان فرموده‌اند.

* در تبیین این نقل به معنا تنظیر ساده‌تری بیاورید؟

فی‌المثل مولی می گوید: اکرم النحاۀ و سایر العلماء سپس می گوید: لا تکرم النّحاۀ.

حال سؤال می کنیم این چگونه تعارضی است؟

خواهید گفت: سایر العلماء که معارضی ندارد لکن نسبت میان اکرم النحاۀ و لا تکرم النحاۀ نسبت تباین وجود دارد. حال دو حدیث مورد نظر امام علیه السّلام نیز چنین وضعیتی دارند.

* پس مراد از (انّ وظیفۀ الامام و ان کانت ازالۀ الشبهۀ ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر دیگر است راجع به حدیث از امام علیه السّلام مبنی بر اینکه این سؤال‌کننده حکم واقعی را نمی‌دانسته و سؤالش از حکم واقعی و رفع شبهه بوده است نه از حکم ظاهر یعنی وظیفه عند التعارض. به عبارت دیگر سائل می‌خواسته بداند که آیا در قیام بعد العقود در رکعت دوم تکبیر واجب است یا نه؟ و وظیفه شما در قبال این سؤال بیان حکم واقعی و ازاله شبهه از اوست، شما که حکم واقعی را می‌دانستید چرا بیان نفرمودید و بلکه به بیان حکم ظاهری پرداخته و فرمودید: مخیر هستید.

آیا این پاسخ سبب ترک واجب نمی‌شود؟

جناب شیخ در پاسخ به این سؤال می‌فرماید: شاید سر مطلب در این باشد که چون امام می‌دانسته که تکبیر در ما نحن فیه واجب نیست نیازی به بیان ندیده است و لکن به تناسب خواسته است راه و رسم عمل به متعارضین را به مکلفین بیاموزد و لذا فرمایش امام اخلال در وظیفه نبوده و موجب مخالفت حکم الهی نشده است.

* پس مراد از (و لیس فیه الاغراء بالجهل من حیث قصد الوجوب فیما ...) چیست؟

ص: ۲۵۰

این نیز پاسخ به یک سؤال مقدّر دیگر است از امام علیه السّلام مبنی بر اینکه:

آیا چنین پاسخی از جانب امام علیه السّلام اغراء به جهل نیست؟

یعنی وقتی امام می‌فرماید: شما مخیّر هستید به هریک که می‌خواهید عمل کنید، اگر کسی رفت و آن را که دلالت بر وجوب تکبیر در ما نحن فیه دارد اختیار کرد و در مقام عمل آن را به نیّت وجوب انجام داد و حال آنکه فی الواقع واجب نبود، سبب تشریع نمی‌شود؟

و لذا شیخ اعظم می‌فرماید: قصد وجه معتبر نبوده و دلیلی ندارد تا مکلّف قصد آن بکند و لذا هر شنونده‌ای وقتی شنید که امام فرموده یکی را انتخاب کن می‌فهمد که حکم واقعی وجوب نیست.

اگر کسی هم جانب وجوب را اختیار کند از باب احد الخبرین است نه از باب اینکه فی الواقع واجب است و یا اگر قصد قربت هم بکند از آن جهت است که ذکر اللّه حسن علی کلّ حال.

* پس مراد از (کیف کان فاذا ثبت التخییر بین دلیلی وجوب الشیء ...) چیست؟

این نیز پاسخ به یک سؤال مقدّر است از خود شیخ اعظم رحمه اللّه مبنی بر اینکه جناب شیخ مورد بحث این حدیث آن جایی است که اصل تکلیف فی الجملهٔ ثابت است و ما شک در وجوب تکبیر داریم به‌عنوان جزء نماز که این شک در اقلّ و اکثر است و حال آنکه مورد بحث در ما نحن فیه جائی است که اصل تکلیف مشکوک است حال اگر در باب اوّل و اکثر، امام حکم به تخییر فرموده چه دلیلی وجود دارد که در ما نحن فیه نیز حکم به تخییر شود؟ به عبارت دیگر جناب شیخ شما با این توقیع شریف استدلال می‌کنید که تخییر ربطی به ما نحن فیه ندارد چرا که: مورد این توقیع شریف شک در جزئیت است، شک در اقلّ و اکثر است که آیا مثلاـ تکبیر در نماز واجب است یا نه؟ پس سؤال از وجوب جزئی است و نه وجوب مستقل و حال آنکه در ما نحن فیه یعنی شبهه وجوبیّه، وجوب مستقل مورد بحث می‌باشد.

فی‌المثل سؤال از این است که دعاء عند الهلال واجب است یا نه، صلوات عند ذکر النبی واجب است یا نه؟ به عبارت دیگر بحث از تعارض نصّین در مورد وجوب مستقل است و نه وجوب جزئی و حال آنکه توقیع شریف در مورد وجوب غیر مستقل است. پس جناب شیخ این توقیع ربطی به بحث ما ندارد و باید در باب اقلّ و اکثر و شک در جزئیت از آن بحث کنید.

* پاسخ شیخ به سؤال و اشکال مزبور چیست؟

این است که بله این حدیث راجع به اقلّ و اکثر است و اگرچه مستقیما مربوط به ما نحن فیه نیست، لکن از راه عدم القول بالفصل و از راه اولویت در ما نحن فیه کاربر دارد. به عبارت دیگر:

اگر در باب اقلّ و اکثر ارتباطی تخییر حاکم باشد نه وجوب احتیاط و توقف، در باب شک در تکلیف که مورد بحث ماست نیز تخییر حاکم است و نه احتیاط و این ادّعا هم به دلیل اجماع مرکب است و هم به

ص: ۲۵۱

دلیل اولویت قطعیّه.

* منظور شیخ از عدم القول بالفصل و یا اجماع مرکب در این مدعی چیست؟

عدم القول بالفصل این است که علماء تفاوتی در باب متعارضین قائل نشده‌اند یعنی چه این متعارضین در شبهه تحریمیّه باشند چه در باب شک در مکلّف به و یا در ... باشند حکم در همه جا یکسان و یکنواخت است. یعنی اگر کسی احتیاطی است در کلیه موارد احتیاطی است و چنانچه کسی اختیاری است در کلیه موارد تخییری است. به عبارت دیگر احدی از علماء نگفته است و تفصیل نداده که در برخی موارد از تعارض نصّین احتیاط لازم است و در بعضی از موارد تخییر.

بلکه عده‌ای از علماء در متعارضین قائل به تخییر هستند مطلقا و عده‌ای قائل به احتیاط مطلقا، حال چه در اقلّ و اکثر باشد و چه در موارد دیگر.

پس وقتی امام علیه السّلام فرمودند: اذن فتخیّر، ما روی عدم القول بالفصل در همه جا قائل به تخییر شده و تفصیل نمی‌دهیم. به عبارت دیگر وقتی به حکم حدیث مزبور تخییر در اقلّ و اکثر ثابت شد، در ما نحن فیه نیز تخییر ثابت است و الّا فرق اجماع مرکب لازم آید و این باطل است.

* مراد شیخ از اولویت قطعیّه چیست؟

این است که وقتی در باب اقلّ و اکثر که شک در مکلّف به است و ما نیز علم اجمالی به اصل تکلیف داریم امام بفرماید: اذن فتخیّر، در ما نحن فیه که شک در تکلیف مستقل است به طریق اولی اذن فتخیّر، چرا؟ زیرا شک در مکلّف به برای احتیاط انصب از شک در تکلیف است که ما نحن فیه است.

* حاصل مطلب در (ثمّ انّ جماعة من الاصولیین ... الخ) چیست؟

این است که شیخ می‌فرماید اگرچه ما در شبهه وجوبیّه و یا تحریمیّه‌ای که منشأ شبهه تعارض نصّین است قائل به تخییر شدیم، لکن برخی از حضرات اصولیین:

۱- در تعارض ناقل و مقرّر، نوعا ناقل را که دال بر وجوب است مقدّم داشته‌اند.

۲- و در تعارض مبیح و حاظر نوعا حاظر را مقدم داشته‌اند.

۳- و در تعارض حدیث دال بر اباحه و دال بر وجوب نوعا دال بر وجوب را مقدّم داشته‌اند یعنی در هیچ‌یک قائل به تخییر نشده‌اند.

* سر مطلب چیست؟

شیخ می‌فرماید: شاید این نظر به ملاحظه اصل عقلی و با قطع نظر از اخبار باب متعارضین باشد و الّا براساس ملاحظه ما جایی برای تخییر نیست.

ص: ۲۵۲

متن:

المسألة الرابعة دوران الأمر بين الوجوب و غيره، من جهة الاشتباه فى موضوع الحكم

و الحكم فيه البراءة، و يدلّ عليه جميع ما تقدّم فى الشبهة الموضوعيّة التحريميّة: من أدلّة البراءة عند الشكّ فى التكليف.

و تقدّم فيها- أيضا-: اندفاع توهّم أنّ التكليف إذا تعلّق بمفهوم وجب- مقدّمة لامتثال التكليف فى جميع أفراده- موافقته فى كلّ ما يحتمل أن يكون فردا له.

و من ذلك يعلم: أنّه لا وجه للاستناد إلى قاعدة الاشتغال فى ما إذا تردّدت الفائتة بين الأقلّ و الأكثر- كصلاتين و صلاة واحدة- بناء على أنّ الأمر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضى لزوم الاتيان بالأكثر من باب المقدّمة.

توضيح ذلك- مضافا إلى ما تقدّم فى الشبهة التحريميّة-: أنّ قوله: «اقض ما فات» يوجب العلم التفصيليّ بوجوب قضاء ما علم فوته و هو الأقلّ، و لا يدلّ أصلا على وجوب ما شكّ فى فوته و ليس فعله مقدّمة لواجب حتّى يجب من باب المقدّمة، فالأمر بقضاء ما فات واقعا لا- يقتضى إلّا وجوب المعلوم فواته، لا- من جهة دلالة اللفظ على المعلوم- حتّى يقال: إنّ اللفظ ناظر إلى الواقع من غير تقييد بالعلم- بل من جهة: أنّ الأمر بقضاء الفائت الواقعىّ لا يعدّ دليلا إلّا على ما علم صدق الفائت عليه، و هذا لا يحتاج إلى مقدّمة، و لا يعلم منه وجوب شىء آخر يحتاج إلى المقدّمة العلميّة.

و الحاصل: أنّ المقدّمة العلميّة المتّصفة بالوجوب لا تكون إلّا مع العلم الإجمالى.

نعم، لو أجرى فى المقام أصالة عدم الإتيان بالفعل فى الوقت فيجب قضاؤه، فله وجه، و سيجىء الكلام عليه.

ص: ۲۵۳

ترجمه:

مسأله چهارم امر دائر شده میان وجوب و عدم وجوب به دلیل اشتباه در موضوع حکم

اشاره

و دلالت می‌کند بر (جریان) اصل برائت، همه آنچه (دلالت می‌کرد بر برائت) در شبهه موضوعیّه تحریمیّه از کتاب و سنت و عقل در شک در تکلیف (چه شبهه تحریمیّه، چه موضوعیّه و چه حکمیّه).

و گذشت در شبهه موضوعیّه تحریمیّه، دفع این توهّم که تکلیف وقتی تعلّق گرفت به معنا و مفهومی (مثل الخمر حرام و قضاء ما فات واجب) واجب است موافقت با آن در تمام افراد و مصادیقی که احتمال دارد فردی از افراد آن مفهوم باشند.

و از اینجا روشن شد که دلیلی برای استناد به قاعده اشتغال در آنجا که امر فوت‌شده مردّد است میان اقلّ و اکثر مثل یک نماز یا دو نماز بنا بر اینکه امر (شارع) به قضاء تمام آنچه واقعا فوت شده است اقتضاء می‌کند انجام اکثر را از باب مقدّمه علمیه، وجود ندارد.

توضیح شیخ از ردّیه بر این توهّم

توضیح این مطلب، علاوه بر توضیحی که در شبهه تحریمیّه گذشت این است که این سخن خدای تعالی که: اقض ما فات، وجب علم تفصیلی به وجوب قضاء آن نمازی که فوتش مسلّم است (یعنی آنی که تکلیف را منجّز می‌کند) و آن همان اقلّ است و منجّز نمی‌کند ابدا وجوب آنی را که در فوتش شک داشتید (و فرقی نمی‌کند که این شک بدوی باشد یا انحلالی) و انجام آن فعل مشکوک مقدّمه برای واجبی نیست تا از باب مقدّمه واجب باشد (که البتّه آن علم اجمالی لا ینحل در متباینین است که مقدّمه برای واجب است). پس امر به قضاء آنچه واقعا فوت شده، تقاضا نمی‌کند مگر وجوب آن مقداری را که فوتش مسلّم و معلوم است، نه از جهت دلالت لفظ (وضع شده) بر معانی معلومه تا گفته شود الفاظ ناظر به معانی واقعیه‌اند بدون مقیّد شدن به علم، بلکه (سخن من) از این جهت است که امر به قضاء فوت‌شده واقعی، دلیل منجّز واقعی به حساب نمی‌آید مگر آن مقداری که فوت شدن برآن صدق می‌کند.

و این (مقدار اتیان) نیاز به مقدّمه ندارد و از (این دلیل) علم به وجوب چیز دیگری که نیاز به مقدّمه علمیّه داشته باشد حاصل نمی‌شود (یعنی ما فات واقعی را بر ما منجّز نمی‌کند تا مقدمه علمیّه بخواهد.)

حاصل مطلب اینکه مقدمه علمیّه‌ای که متصف به وجوب است وجود ندارد مگر با وجود علم اجمالی (همان علم اجمالی لا ینحل)، پس (این مسئله جای اصل برائت است نه اشتغال).

بله اگر اجری شود در این مقام اصل عدم انجام فعل (یعنی استصحاب) در وقت، پس قضای آن بر او

ص: ۲۵۴

واجب است، پس برای این ادّعا وجهی است که بحث از آن خواهد آمد.

حاصل مطلب در مسأله چهارم اینکه:

۱- شبهه وجوبیه موضوعیّه مورد بحث است. فی المثل شما می‌دانی که قضاء نماز فوت‌شده واجب است لکن نمی‌دانی نمازی از تو فوت شده یا نه؟ در این مسئله نیز شیخ برائتی است، چرا که تمام ادلّه برائت در این شبهه جریان دارد.

۲- توهّمی که در شبهه موضوعیّه تحریمیّه مطرح و پاسخ داده شد در این شبهه نیز مطرح می‌شود حاصل توهّم این است که ادله برائت در شبهه وجوبیه موضوعیّه جاری نیست.

دلیل متوهّم بر این مدعی این است که این ادلّه مربوط به جائی است که بیانی از جانب شارع نرسیده باشد مثل شبهات حکمیه و حال آنکه در شبهات موضوعیّه بیان به دست ما رسیده است. فی المثل شارع فرموده: الخمر حرام، این الخمر حرام شامل همه مصادیق خمر می‌شود چه خمر معلوم، چه خمر مظنون، چه خمر موهوم، چه خمر مغفول عنه و چه محتمل.

در نتیجه از باب مقدّمه علمیه باید احتیاط کرده و نه تنها از خمرهای معلوم، بلکه از خمرهای محتمل نیز پرهیز نمود.

پس عدم البیان مربوط به شبهات حکمیه است مثل دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟ و در شبهات موضوعیّه معنا ندارد. حال این توهّم در شبهات وجوبیه موضوعیه نیز جاری است و لذا می‌گویند:

عدم البیان مربوط به شبهات حکمیّه است مثل اینکه آیا دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟ و نه مربوط به شبهات وجوبیّه موضوعیّه زیرا حکم کلّی از جانب شارع مشخص شده چون فرموده اقض ما فات، و (ماء) موصوله شامل تمام ما فات است چه معلوم بالتفصیل، چه معلوم بالاجمال و چه محتمل و موهوم.

پس مطلب فرقی نکرده و تو باید معلوم الحکم، مظنون الحکم و محتمل الحکم را از باب مقدمه علمیه قضاء بکنی شیخ اعظم می‌فرماید:

با دانستن کبرای کلّی بیان محقق نمی‌شود و شما باید هم کبری را بدانی و هم صغری را حال در اینجا حرمت خمر برای شما معلوم است اما اینکه این مایع خمر هست یا نه معلوم نیست در اینجا نیز شارع فرموده: اقض ما فات، پس وجوب قضای نماز فوت‌شده بر تو معلوم است لکن اینکه نماز صبح از تو قضاء شده یا نماز ظهر برای تو معلوم نیست و لذا بیان تمام نمی‌باشد پس در اینجا اصل برائت جاری می‌شود.

ص: ۲۵۵

(تشریح المسائل)

* چهارمین مسئله از مسائل شبهه وجوبیه پیرامون چه مطلبی است؟

پیرامون شبهات وجوبیّه موضوعیّه است بدین معنا که گاهی من و یا شما شک در حکم وجوبی جزئی داریم و منشأ این شبهه نیز عوامل خارجیّه است و نه خطاب شارع مقدّس.

فی المثل می‌دانیم که هر نماز واجبی که از ما فوت شود از نظر شارع باید آن را در خارج وقت نمائیم چرا که در روایات آمده است که: اقض ما فات کما فات.

پس حکم کلّی قضا توسط مکلّف از اداء روشن است و لکن ما شک داریم که آیا نمازی از ما فوت شده است تا مشمول این حکم کلّی شویم یا نه؟ و این شبهه وجوبیّه است.

به عبارت دیگر اکنون شک دارم در وجوب قضاء فلان نماز و منشأ این شک من هم یک سری عوامل خارجیه از قبیل، نسیان و یا غفلت و ... است حال سؤال این است که در اینجا چه باید کرد.

* پاسخ جناب شیخ به چنین شبهه چیست؟

این است که:

۱- در شبهات وجوبیّه موضوعیّه نیز مثل مسائل شبهات وجوبیه و یا شبهه تحریمیّه موضوعیّه، عند الشک اصالهٔ البراءهٔ از وجوب جاری می‌شود و ادلّه اربعه بر این مطلب دلالت دارند.

۲- اشکالات و پاسخهایی که در بحث شبهه موضوعیّه تحریمیّه مطرح بود در این مسئله یعنی شبهه موضوعیّه وجوبیّه نیز مطرح است.

* مهم‌ترین اشکال در بحث شبهه موضوعیّه تحریمیّه چه بود؟

این بود که ادلّه برائت شامل شبهات موضوعیّه نمی‌شود و مخصوص شبهات حکمیّه است.

* مراد از مطلب اخیر به‌طور روشن چیست؟

این است که موضوع ادلّه برائت عدم البیان است و این موضوع در شبهات حکمیّه به روشنی محسوس است چرا که بعد الفحص و الیأس از بیان، اصالهٔ البراءهٔ را جاری می‌کنیم. لکن در شبهات موضوعیه حکم کلی بیان شده و ما به وجود حکم یقین داریم و نه شک. فی المثل شارع فرموده اقض ما فات، عقل وجوب قضای نماز فوت‌شده را از این خطاب می‌فهمد، چه تعداد نمازهای فوت‌شده برای من معلوم باشد و چه معلوم نباشد.

چرا؟ زیرا که الفاظ وضع شده‌اند برای معانی نفس الأمریهٔ و نه معانی معلومه به قید علم.

۱- ما به حکم موجود در این خطاب شارع اشتغال یقینی پیدا می‌کنیم.

۲- اشتغال یقینی عقلا مستدعی فراغت یقینیه است.

ص: ۲۵۶

و اشتغال یقینی به این است که آنچه را که یقین تفصیلی و یا علم اجمالی و یا حد اقل احتمال به فوتش داریم، انجام دهیم تا یقین حاصل شود.

۳- انجام محتمل الفوت مقدمه علمیه برای علم به امتثال است.

پس مقدمه علمیّه واجب است.

* پاسخ شیخ از این اشکال چه بود؟

این بود که بیان باید تمام باشد تا مستلزم امتثال باشد و اشتغال بیاورد. تمامیت و منجّزیت بیان هم در گرو احراز دو امر است:

۱- احراز صغری یعنی ثابت شود که در اینجا نماز یا نمازهائی از من فوت شده است تا کلّی پیاده شود.

۲- احراز کبری کلی فی‌المثل در اینجا ثابت شود که قضای فائته واجب است. حال:

۱- در شبهات موضوعیّه کبرای کلی محرز است و لکن چون شک در موضوع جزئی است تطبیق آن بر صغری محرز نیست. پس اشتغال یقینی حاصل نشده است تا مستدعی فراغت یقینیّه باشد و ما از باب مقدمه علمیّه محتمل را انجام دهیم.

۲- در شبهات حکمیه صغری محرز است لکن کبرای کلی محرز نیست پس باز هم اشتغال یقینیّه حاصل نشده تا مستدعی فراغت یقینیّه باشد، بلکه اصل اشتغال مشکوک است و لذا نوبت به جریان اصل برائت می‌رسد.

* عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ به زبان ساده‌تر چیست؟

می‌فرماید: بله درست است که شارع فرموده: الخمر حرام و در اینجا ما قبول داریم که:

۱- اسامی الفاظ وضع شده‌اند برای معانی واقعیه کلیّه و لذا خمر یعنی خمر واقعی و دم یعنی دم واقعی نه اینکه خمر یعنی خمر معلومه و یا دم یعنی دم معلومه، خیر علم در موضوع خمریت اخذ نشده، یعنی چه بدانی چه ندانی آنچه خمر است، خمر است ... پس شارع نفرموده: معلوم الخمریّهٔ حرام بلکه فرموده:

الخمر حرام لکن تنها با دانستن کبرای کلی، بیان محقّق نمی‌شود، بلکه وقتی بیان تمام است که هم کبرای کلی را بدانی و هم صغری را و حال آنکه در اینجا تو می‌دانی که الخمر حرام اما نمی‌دانی هذا خمر.

پس باید بدانی که هذا خمر و الخمر حرام فهذا حرام.

* مقدّمهٔ دوران امر میان متباینین در موارد علم اجمالی را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل امر دایر است میان ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام و من نمی‌دانم که ظهر بر من واجب است یا جمعه و یا در اثر مسافرت قصر بر من واجب است یا اتمام.

منتهی در چنین دورانی به دلیل نبود هرگونه قدر متیقّن و یا قدر جامعی، نمی‌توان گفت علم اجمالی

ص: ۲۵۷

من منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به قدر متیقّن و یک شک بدوی نسبت به ما زاد، بلکه علم اجمالی من به اینکه یکی از این دو بر من واجب است به حال خود باقی است، لذا:

۱- با آمدن علم اجمالی، اشتغال یقینی حاصل می‌شود.

۲- اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است.

۳- فراغت یقینیّه با انجام دو طرف شبهه به دست می‌آید.

پس باید احتیاط نمود و از باب مقدمه علمیه هم ظهر را خواند و هم جمعه را. به عبارت دیگر:

۱- تو می‌دانی که یکی از دو نماز ظهر، مغرب یا عشاء از تو فوت شده.

۲- و می‌دانی قضاء فائت واجب است، پس قضاء یکی از دو نماز بر تو واجب است.

حال:

تکلیف در اینجا نسبت به یکی از دو نماز منجّز است پس هر دو را باید انجام دهی، چرا؟

زیرا هریک را کنار بزنی، احتمال عقاب دارد، دفع عقاب محتمل واجب است و این میسّر نیست جز با انجام دو طرف.

* مقدّمهٔ دوران امر میان اقلّ و اکثر را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل می‌دانم که نمازهایی از من فوت شده است لکن نمی‌دانم یک هزار نماز فوت شده یا دو هزار در چنین مواردی است که علم اجمالی من منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقلّ که هزارتاست و یک شک بدوی نسبت به اکثر که دو هزارتاست.

حال وقتی علم اجمالی من منحل شد، دیگر نسبت به اکثر علم اجمالی ندارم تا که اشتغال یقینی نسبت به آن برای من حاصل شود، بلکه صرف شک بدوی است.

حال که شک من نسبت به اکثر یک شک بدوی است، علی‌القاعده مجرای اصل برائت است یعنی هزار نماز را که تفصیلا معلوم است قضاء کرده و نسبت به ما زاد که مشکوک است به شک بدوی اصل برائت جاری می‌کنم.

یعنی فرقی نیست میان شک بدوی و شکی که همراه با علم اجمالی منحل به اکثر است.

پس شیخ در علم اجمالی منحل‌شده نیز برائتی است.

* با توجه به مقدّمات مزبور مراد از (و من ذلک یعلم انّه لا وجه للاستناد ...) چیست؟

این است که برخی گفته‌اند:

قبول داریم که موارد شبهات بدویه و شک در تکلیف چه موضوعیّه، چه حکمیّه، چه وجوبیّه و چه تحریمیّه به دلیل عدم احراز اشتغال یقینی جای قانون اشتغال نیست.

ص: ۲۵۸

لکن در باب شبهات مقرونه به علم اجمالی و دوران میان اقلّ و اکثر جای قانون اشتغال و احتیاط هست و ما باید اکثر را به جا آوریم.

فی المثل شما علم اجمالی داری که یا یک نماز از شما فوت شده و یا دو نماز، در اینجا باید اکثر را به جا آوری، چرا که:

۱- با آمدن علم اجمالی خطاب اقض ما فات کما فات متوجّه شما می‌شود و اشتغال یقینی به قضای ما فات پیدا می‌کنید.

۲- از طرفی الفاظ وضع شده‌اند برای معانی واقعیه و نفس الأمریّة. پس باید کاری کنی که یقین نمایی آن ما فات را انجام داده‌ای.

به عبارت دیگر:

۱- باید برای شما فراغ یقینی حاصل شود.

۲- فراغ یقینی به این است که اقلّ را که یقین دارید فوت شده قضاء کنید و نسبت به اکثر هم که شک دارید باید قضاء کنید تا یقین به امتثال حاصل شود.

۳- لذا اتیان به اکثر مقدّمه علمیّه می‌شود برای علم به امتثال.

۴- مقدّمه علمیّه بالاجماع واجب است.

پس اتیان به اکثر واجب است.

* نظر جناب شیخ به رأی مزبور چیست؟

می‌فرماید: این علم اجمالی شما باقی نمی‌ماند تا مقتضی احتیاط و اتیان به اکثر باشد، بلکه منحل می‌شود به.

الف: یک علم تفصیلی نسبت به اقلّ که در آنجا بیان ما حکما و موضوعا محرز و معلوم و تام است و امتثال می‌طلبد.

ب: و یک شک بدوی نسبت به اکثر که در آنجا بیان موضوعا غیر تام بوده و نمی‌دانیم فوتی هست تا قضاء واجب شود یا نه؟

- وقتی بیان تام نباشد، اشتغال یقینی هم محرز نیست، بلکه مشکوک است.

- اشتغال یقینی که نبود، چیزی وجود ندارد که مستدعی امتثال یقینی باشد.

در نتیجه: اتیان به اکثر نه استقلالا واجب است و نه از باب مقدّمه.

ص: ۲۵۹

متن:

هذا، و لكنّ المشهور بين الأصحاب(۱)- رضوان اللّه عليهم- بل المقطوع به من المفيد(۲) إلى الشهيد الثانى(۳): أنّه لو لم يعلم كميّة ما فات قضـى حتّى يظنّ الفراغ منها. و ظاهر ذلك- خصوصا بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم، من كون الاكتفاء بالظنّ رخصة، و أنّ القاعدة تقتضى وجوب العلم بالفراغ-: كون الحكم على القاعدة. قال فى التذكرة: لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد، صلّى من تلك الصلوات إلى أن يغلب فى ظنّه الوفاء، لاشتغال الذمّة بالفائت، فلا يحصل البراءة قطعا إلّا بذلك. و لو كانت واحدة و لم يعلم العدد، صلّى تلك الصلاة مكرّرا حتّى يظنّ الوفاء. ثمّ احتمل فى المسألة احتمالين آخرين: أحدهما: تحصيل العلم، لعدم البراءة إلّا باليقين، و الثانى: الأخذ بالقدر المعلوم، لأنّ الظاهر أنّ المسلم لا يفوّت الصلاة. ثم نسب كلا الوجهين إلى الشافعيّة(۴)، انتهى.

و حكى هذا الكلام- بعينه- عن النهاية(۵)، و صرّح الشهيدان(۶) بوجوب تحصيل العلم مع الإمكان، و صرّح فى الرياض(۷) بأنّ مقتضى الأصل القضاء حتّى يحصل العلم بالوفاء، تحصيلا للبراءة اليقينيّة. و قد سبقهم فى هذا الاستدلال الشيخ فى التهذيب، حيث قال:

أمّا ما يدلّ على أنّه يجب أن يكثر منها، فهو ما ثبت أنّ قضاء الفرائض واجب، و إذا ثبت وجوبها و لا يمكنه أن يتخلّص من ذلك إلّا بأن يستكثر منها، وجب(۸)، انتهى.

و قد عرفت: أنّ المورد من موارد جريان أصالة البراءة و الأخذ بالأقلّ عند دوران الأمر بينه و بين الأكثر، كما لو شكّ فى مقدار الدين الّذى يجب قضاؤه، أو فى أنّ الفائت منه صلاة العصر فقط أو هى مع الظهر، فإنّ الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر، و كذا لو تردّد فى ما فات عن أبويه أو فى ما تحمّله بالإجارة بين الأقلّ و الأكثر.

ترجمه:

قول مشهور در مسئله قضاء فوائت

اشاره

امّا مشهور و بلكه (رأى و نظر) قطعى و مسلّم در ميان اصحاب (و شيعيان) ما كه رضوان خدا بر آن‌ها باد، از زمان شيخ مفيد تا زمان شهيد ثانى اين است كه: اگر (كسى) نمازهايى را كه از او فوت شده نداند،

۱- انظر مفتاح الكرامة ۳: ۴۰۶.

۲- المقنعة: ۱۴۸ و ۱۴۹.

۳- الروضة البهيّة ۱: ۷۵۰.

۴- التذكرة ۲: ۳۶۱.

۵- نهایهٔ الاحکام ۱: ۳۲۵.

۶- الذکری ۲: ۴۳۸- ۴۳۷ و المقاصد العلیّهٔ: ۲۱۷.

۷- الریاض ۴: ۲۸۹.

۸- التهذیب ۲: ۱۹۸.

ص: ۲۶۰

(بایـد آن مقـدار از آنها) قضاء کنـد تا ظنّ به فراغ از آن فوت‌شـده‌ها برای او حاصل شود. و ظاهر این فتوای مشـهور (خصوصا با در نظر گرفتن استدلال برخیشان به اینکه اکتفاء به ظنّ، ارفاق و اجازه‌ای است (به مکلّف) وگرنه قاعده اقتضاء می‌کند وجوب علم به فراغ را) حکمی براساس قاعده است.

نظر علّامه در تذکرهٔ پیرامون قضاء فوائت

اگر فوت شد از مکلّف نمازهای معلومهٔ العین (پنجگانه)، لکن عدد آن (فوت‌شده‌ها) معلوم نیست باید آن مقدار از آن نمازهای (معلومهٔ العین) را بخواند تا غلبه پیدا کند وفای به عهد در گمان او، به دلیل اشتغال ذمه (اش) نسبت به فوت‌شده. پس برائت یقینیّه حاصل نمی‌شود مگر با خواندن آن نماز. و اگر نماز فوت شده یکی باشد (مثلا نماز صبح باشد) درحالی‌که تعداد آن را نمی‌داند باید آن نماز را مکررا بخواند تا ظنّ به وفای به عهد پیدا کند. سپس می‌فرماید: در این مسئله دو احتمال دیگر نیز داده می‌شود.

۱- یکی از این دو احتمال، تحصیل علم است (و نه ظنّ)، زیرا برائت حاصل نمی‌شود جز به سبب یقین. ۲- احتمال دیگر انجام قدر متیقّن است، زیرا ظاهر این است که مسلمان نمازش را تقویت نمی‌کند و سپس این دو احتمال را به شافعیّه نسبت داده است. و این کلام (و رأی) عینا از نهایه شیخ نیز حکایت شده و شهیدان در صورت امکان، تصریح به تحصیل علم نموده‌اند. و در ریاض نیز تصریح کرده‌اند به اینکه مقتضای اصل، به‌جا آوردن قضاء (فوت شده) است تا آنجا که علم به وفا حاصل شود. اما آنچه که دلالت می‌کند بر اینکه واجب است که از آن نماز فوت شده بسیار بخواند همان قاعده‌ای است که می‌گوید: قضاء فوائت واجب است و هنگامی که وجوب قضاء ثابت شد، رهایی از آن برای او ممکن نیست، جز به کثرت اتیان آن نمازها و انتهی. و دانستی که این مورد (دوران میان اقلّ و اکثر) از موارد (و محل‌های) جریان اصل برائت و اخذ و (عمل) به اقلّ است.

شواهد شیخ بر مدّعای فوق

۱- همان‌طور که اگر شک شود در مقدار بدهی که قضاء آن واجب است (که باید اقلّ را پرداخت و در ما زاد برائت جاری نمود). ۲- و یا در نماز فوت‌شده از مکلّف (که آیا) تنها نماز عصر است (فوت شده) و یا عصر همراه با ظهر است که ظاهر عدم فتوای ایشان است به وجوب قضاء ظهر (یعنی که قضاء همان عصر کافی است). ۳- و این‌چنین است اگر شک کند در آنچه (از نمازهایی که) فوت شده از پدر و مادرش (که اتیان اقلّ کافی است). ۴- و یا اینکه در نمازی که به سبب اجاره برعهده اوست (شک نماید) میان اقلّ و اکثر (که گفته‌اند اقلّ را انجام داده و در اکثر برائت جاری کنید) و لذا شیخ می‌گوید ما نحن فیه نیز از همین قبیل است.

ص: ۲۶۱

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در متن مزبور چیست؟

این است که در این مسئله که دوران امر میان اقلّ و اکثر است و مکلّف شک دارد که مثلا یک نماز از او فوت شده یا دو نماز:

۱- مشهور علماء قائل به احتیاط شده‌اند و حال آنکه این مسئله محل جریان برائت است.

و لـذا می‌گوینـد چون علم به فراغ حرج است باید مقداری نماز قضاء بخوانی که ظنّ به فراغت ذمّه از آن فوت‌شده‌ها در تو حاصـل شود و لـذا در مثال مذکور باید دو نماز یعنی اکثر را بجا آوری. یعنی چون علم اجمالی داری نباید به حد اقل اکتفاء کنی بلکه باید بیشتر و اکثر را بخوانی.

۲- برخی گفته‌اند: خیر، ظن کافی نیست باید علم حاصل شود آن مقدار بخوان تا علم به فراغت ذمّه در تو حاصل شود.

۳- متأخرین از علماء از زمان شـیخ انصاری به بعد نسبت به اقلّ که یقین صددرصد به فوت داریم قضاء واجب است و نسبت به اکثر که مجرد شک است، برائت جاری می‌کنیم.

بنابراین قدر متیقّن (اقلّ) را اخذ و عمل می‌کنیم و به ما زاد مشکوک اعتناء نمی‌کنیم. به عبارت دیگر:

شیخ اعظم و مشهور در مسئله چهارم قائل به اقلّ و در ما زاد برائتی شده‌اند.

برخی قائل به تحصیل ظنّ به فراغ شده‌اند چرا که علم به فراغ حرج است و لذا می‌گویند: صلی حتی یظنّ الفراغ.

برخی قائل به تحصیل علم به فراغ شده‌اند و لذا می‌گویند: صلّ حتّی تتیقّن الفراغ.

* اولین دلیل دو گروهی که قائل به تحصیل ظن و یا علم در دوران امر میان اقلّ و اکثر شده‌اند چیست؟

قاعده اشتغال است یعنی عقل می‌گوید: اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است.

فراغ یقینی از باب مقدّمه علمیّه به اتیان اکثر است.

* پاسخ حلیّ شیخ به دلیل مزبور چیست؟

۱- علم اجمـالی در دوران امر میـان اقلّ و اکثر اسـتقلالی منحل می‌شود به یک علم تفصـیلی نسـبت به اقلّ و یک یک شک بـدوی نسبت به اکثر.

۲- نسبت به اکثر اشتغال یقینی نیامده تا حکم عقل مستدعی فراغت یقینیّه باشد چون صرف یک شک بدوی است.

حال آنجا که نسـبت به اقلّ علم تفصـیلی وجود دارد، اقل را اتیان می‌کنیم لکن در شک بدوی که صرف شک است و مجرای اصل برائت، برائت جاری می‌کنیم.

ص: ۲۶۲

* پس محل اجرای قاعده اشتغال کجاست؟

۱- آنجا که علم اجمالی وجود دارد و دوران امر بین المتباینین است.

۲- آنجا که علم اجمالی وجود دارد و دوران امر میان اقلّ و اکثر استقلالی است.

* پاسخ نقضی شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که شما حضرات از اشباه و نظائر این مورد که همه آنها هم از قبیل اقلّ و اکثر استقلالی هستند، فتوی به اشتغال و انجام اکثر نداده و احتیاطی نشده‌اید بلکه قائل به انجام اقلّ و کفایت آن شده‌اید.

* مراد از عبارت (کما لو شک فی مقدار الدّین الذی یجب قضاؤه) چیست؟

بیان اوّلین مورد از مسائل مشابه ما نحن فیه است که حضرات در آن برائتی شده‌اند و آن در باب دین است. فی المثل مکلّف شک می‌کند که آیا ۱۰۰ تومان به فلان‌کس بدهکارم و یا ۲۰۰ تومان حضرات در اینجا می‌گویند:

شما مکلف به پرداخت اقلّ هستید که مورد یقین شماست و نسبت به ما زاد تکلیفی نداری. حال سؤال شیخ این است که مگر این مورد از موارد اقلّ و اکثر استقلالی نیست که در آن برائتی شده‌اید.

* مراد از عبارت (او فی انّ الفائت منه صلاهٔ العصر فقط او هی مع الظهر) چیست؟

بیان دوّمین مورد از موارد اقلّ و اکثر استقلالی است که حضرات در اکثر برائتی شده‌اند فی المثل شما یقین داری که نماز ظهر امروزت قضاء شده لکن در مورد نماز عصر شک داری که آیا نماز عصر شما نیز قضاء شده یا نه؟ همین حضرات گفته‌اند اتیان اقلّ کافی است و باید نسبت به ما زاد اصل برائت جاری کن یعنی نماز ظهر را قضاء کن و قضاء عصر لازم نیست.

* مراد از (و کذا لو تردّد فی ما فات عن ابویه) چیست؟

ارائه سومین مورد مشابه با ما نحن فیه است که حضرات در اکثر برائتی شده‌اند و آن این است که اگر پسر بزرگتر در مقدار نماز فوت‌شده از ولیش شک کرد که آیا یک سال مثلا و یا پنج سال باید برای او قضاء بخواند حضرات می‌گویند یک سال را اتیان کن و در اکثر برائت جاری نما.

* پس مراد از (او فی ما تحمّله بالاجاره بین الاقلّ و الاکثر) چیست؟

مورد مشابه دیگری است با ما نحن فیه در نمازهای استیجاری که گاهی اجیر شک می‌کند که آیا برای نماز و روزه یک‌ساله اجیر شده یا بیشتر، که حضرات قائل به اتیان اقلّ‌اند و در اکثر برائتی. حال سخن شیخ این است که چرا این‌جور جاها برائتی شده و در ما نحن فیه چنین سخن می‌گوئید.

ص: ۲۶۳

متن:

و ربّما يظهر عن بعض المحققين(۱): الفرق بين هذه الأمثلة و بين ما نحن فيه، حيث حكى عنه(۲)- فى ردّ صاحب الذخيرة القائل بأنّ مقتضى القاعدة فى المقام الرجوع إلى البراءة(۳)- أنه قال:

إنّ المكلّف حين علم بالفوائت صار مكلّفا بقضاء هذه الفائتة قطعا، و كذلك الحال فى الفائتة الثانية و الثالثة و هكذا، و مجرّد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات و الاستصحاب، بل الإجماع أيضا؟ و أىّ شخص يحصل منه التأمّل فى أنّه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلّفا، و بمجرّد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت؟ و إن أنكر حجيّة الاستصحاب فهو يسلّم أنّ الشغل اليقينىّ يستدعى البراءة اليقينيّة.

إلى أن قال:

نعم، فى الصورة الّتى يحصل للمكلّف علم إجمالى باشتغال ذمّته بفوائت متعدّدة يعلم قطعا تعدّدها لكن لا يعلم مقدارها، فإنّه يمكن حينئذ أن يقال: لا نسلّم تحقّق الشغل بأزيد من المقدار الّذى تيقّنه.

إلى أن قال:

و الحاصل: أنّ المكلّف إذا حصل القطع باشتغال ذمّته بمتعدّد و التبس عليه ذلك كمّا، و أمكنه الخروج عن عهدته، فالأمر كما أفتى به الأصحاب، و إن لم يحصل ذلك، بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثلاث و أمّا أزيد من ذلك فلا، بل احتمال احتمله، فالأمر كما ذكره فى الذخيرة. و من هنا: لو لم يعلم أصلا بمتعدّد فى فائتة و علم أنّ صلاة صبح يومه فاتت، و أمّا غيرها فلا يعلم و لا يظنّ فوته أصلا، فليس عليه إلّا الفريضة الواحدة دون المحتمل، لكونه شكّا بعد خروج الوقت، و المنصوص أنّه ليس عليه قضاؤها(۴)، بل لعلّه المفتى به، انتهى كلامه رفع مقامه.

و يظهر النظر فيه ممّا ذكرناه سابقا، و لا يحضرنى الآن حكم لأصحابنا بوجوب الاحتياط فى نظير المقام، بل الظاهر منهم إجراء أصل البراءة فى أمثال ما نحن فيه ممّا لا يحصى.

۱- هو السيّد بحر العلوم فى المصابيح، كما سيأتى.

۲- الحاكى عنه هو السيّد العاملى فى مفتاح الكرامة ۳: ۴۰۹- ۴۰۸.

۳- الذخيرة: ۳۸۴.

۴- الكافى ۳: ۲۹۴، الحديث ۱۰.

ص: ۲۶۴

ترجمه:

بحر العلوم از مشهور و ردّ نظر جناب سبزواری در ما نحن فیه

و چه‌بسا (از آراء) برخی محقّقین (مثل علّامه بحر العلوم) تفاوت میان این امثله (که شیخ ذکر نمود) و ما نحن فیه (که دوران میان اقلّ و اکثر است) آشکار (و ادّعا) می‌شود، آنجا که حکایت شده از ایشان در ردّ صاحب ذخیره (یعنی علّامه سبزواری) که مثل شیخ اعظم قائل به این است که مقتضی قاعده در این مقام رجوع به اصل برائت است و فرموده:

مکلّف و موظف به قضاء این فائته می‌شد و همچنین است حال (و وضعیت) در فائته دوم (در روز دوم) و فائته سوم (در روز سوم) و هکذا فوائت دیگر در روزهای دیگر یعنی (هر نمازی که از او در هر روز فوت می‌شد به خاطر علم تفصیلی که داشت، قضایش بر او منجّز می‌شد).

و صرف عروض فراموشی (در اثر تراکم فوائت و گذر زمان) چگونه از بین می‌برد آن حکم ثابت (و تکلیف منجّزشده) از اطلاقات (اقض ما فات) و استصحاب عدم اتیان و بلکه اجماع را.

و چه کسی ممکن است دچار تأمل بشود در اینکه نمازگزار تا قبل از عروض نسیان و فراموشی مکلّف (به قضاء فائته) است و به صرف عروض فراموشی، آن تکلیف ثابت (شده) رفع می‌شود؟

و اگر کسی حجیّت استصحاب را انکار کند، پس چنین کسی قبول دارد که اشتغال یقینیّه استدعا دارد برائت یقینیّه را، تا آنجا که می‌فرماید:

بله، در صورتی که دفعتا (و ابتداء)، برای مکلّف، علم اجمالی به اشتغال ذمّه‌اش به فوائت متعدّد، حاصل بشود (مثل ما فات عن ابویه) که تعدّد آنها را می‌داند لکن اینکه چه مقدار (و چند تا بوده) نمی‌داند.

پس در این صورت ممکن است گفته شود که: تحقّق اشتغال به بیشتر از مقداری که به آن یقین دارد را قبول نداریم (یعنی نسبت به اقلّ اشتغال داریم و نه نسبت به اکثر) تا آنجا که می گوید:

حاصل اینکه اگر قطع به اشتغال به ذمّه متعدّد (یعنی اکثر) برای مکلّف حاصل شود، در حالی که چند روز بر این منوال گذرانده و امکان خروج از عهده این تکلیف وجود دارد، پس مطلب همین است که اصحاب (شیعه) بدان فتوی دادند (و گفتند: صلّی حتّی یظنّ الفراغ و یا صلّی حتّی یعلم الفراغ).

و اگر مطلب مذکور حاصل نشد، به خاطر اینکه تنها میان دو (نماز) و یا سه (نماز) مردّد است لکن بیشتر از آن (دو و سه) یقین ندارد، بلکه (از دو و سه به بالا) احتمالی است که او احتمال می‌دهد.

پس مطلب همان است که جناب سبزواری در ذخیره فرمود (یعنی همان دو و سه را که متیقّن است به جا بیاور و نه بیشتر). سپس می‌فرماید:

و از اینجا معلوم می‌شود که اصلا علم به متعدّد ندارد و می‌داند که نماز صبح امروزش فوت شده و اما

ص: ۲۶۵

(به فوت نماز) غیر از (نماز صبح امروزش) اصلا نه تعلم دارد و نه ظنّ.

پس جز همان فریضه واحده (قضاء شده در آن صبحی که بدان علم دارد) اکثر برعهده او نیست چرا که آنها دیگر شک بعدالوقت‌اند و فرض این است که (اگر بعد الوقت شک نمود) قضاء آنها برعهده او نیست، بلکه فتوای همان است که بر آن داده شده است.

تمام شد کلام سخن بحر العلوم که رفع مقامه.

کلام جناب شیخ در وجه نظر بحر العلوم

اشاره

و وجه نظر در این (کلمات بحر العلوم) از آنچه ما در مطلب قبل گفتیم آشکار می‌شود (و آن این بود که وقتی علم اجمالی منحل شد، تمام ادلّه برائت نسبت به اکثر جاری می‌شود، چه شک مکلّف دفعتا باشد و چه تدریجا). و من تاکنون حکم و فتوائی در وجوب احتیاط در مثل این مقام (یعنی اکثر) از اصحابمان ندیده‌ام. بلکه آنچه از ایشان ظاهر است اجرا اصل برائت است در امثال ما نحن فیه (که همان چهار مثال است که ذکر شد).

ص: ۲۶۶

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (و ربّما یظهر من بعض المحققین الفرق بین هذه الأمثلهٔ و بین ما نحن فیه) چیست؟

تفاوتی است که سید بحر العلوم در دفاع از مشهور میان امثله مذکور با ما نحن فیه یعنی علم اجمالی و دوران میان اقلّ و اکثر قائل شده است و می گوید قیاس شما در این امثله مع الفارق است.

* نظر ایشان در مقام فرق این امثله با ما نحن فیه چیست؟

این است که علم اجمالی و دوران میان اقلّ و اکثر بر دو گونه است:

۱- گاهی علم اجمالی من مسبوق به یک علم تفصیلی است یعنی آن زمان که نمازهای واجب من فوت می‌شد من می‌دانستم که چند نماز است و آیا از نمازهای صحیح است و یا ظهر و یا ... لکن به مرور زمان و عارض شدن غفلت و ... آن علم تفصیلی از بین رفته و اکنون آن حساب و کتاب از دستم رفته و اکنون میان اقلّ و اکثر مردّد شده‌ام.

۲- گاهی علم اجمالی من ابتدا به ساکن است یعنی الآن متوجه شده‌ام که تعدادی از نمازهای من فوت شده و اکنون که متوجه شدم شک کردم میان اقلّ و اکثر و یا اکنون متوجه شدم که لباس من نجس بوده و چندین نماز را در روزهای گذشته در آن لباس خوانده‌ام لکن چند نماز است نمی‌دانم.

* به نظر ایشان تکلیف مکلّف در هریک از دو دوران مذکور چیست؟

اگر علم اجمالی من و یا شما ابتدا به ساکن بود چنانکه در چهار مثال شیخ چنین بود، باید اقلّ را بجا آورم و نسبت به اکثر برائت جاری کنم چنانکه در انحلال علم اجمالی گذشت.

و اگر علم اجمالی ما مسبوق به علم تفصیلی باشد باید اکثر انجام شود و جای قانون اشتغال نیست.

چرا؟

زیرا آنجا که علم اجمالی من مسبوق به علم تفصیلی است، از راه اطلاقات اقض ما فات و استصحاب عدم اتیان تکلیف به اکثر برای من فعلیّت پیدا کرده و لذا غفلت و نسیان عارض‌شده بعدی نمی‌تواند رافع این حکم ثابت شده باشد.

* نظر جناب شیخ در این مطلب بحر العلوم چیست؟

آن را تفاوتی بی‌وجه می‌داند و می گوید اقلّ را که متیقّن است اتیان کن و در ما زاد برآن برائت جاری نما.

به عبارت دیگر از کجا که از اصل و اساس نسبت به اکثر چنین علم و اشتغالی حاصل شده باشد شاید از اول و در واقع ما نسبت به اقلّ وظیفه داشته‌ایم.

ص: ۲۶۷

متن:

و ربّما یوجّه الحکم فیما نحن فیه: بأنّ الأصل عدم الإتیان بالصلاهٔ الواجبهٔ، فیترتّب علیه وجوب القضاء إلّا فی صلاهٔ علم الإتیان بها فی وقتها.

و دعوی: ترتّب وجوب القضاء علی صدق الفوت الغیر الثابت بالأصل، لا مجرّد عدم الاتیان الثابت بالأصل، ممنوعهٔ، لما یظهر من الأخبار(۱) و کلمات الأصحاب(۲): من أنّ المراد بالفوت مجرّد الترک کما بیّناه فی الفقه(۳). و أمّا ما دلّ علی أن الشکّ فی إتیان الصلاهٔ بعد وقتها لا یعتدّ به، فلا یشمل ما نحن فیه.

و إن شئت تطبیق ذلک علی قاعدهٔ الاحتیاط اللازم، فتوضیحه: أنّ القضاء و إن کان بأمر جدید، إلّا أنّ ذلک الأمر کاشف عن استمرار مطلوبیّهٔ الصلاهٔ من عند دخول وقتها إلی آخر زمان التمکّن من المکلّف، غایهٔ الأمر کون هذا علی سبیل تعدّد المطلوب، بأن یکون الکلیّ المشترک بین ما فی الوقت و خارجه مطلوبا و کون إتیانه فی الوقت مطلوبا آخر، کما أنّ أداء الدّین و ردّ السلام واجب فی أوّل أوقات الإمکان، و لو لم یفعل ففی الآن الثانی، و هکذا. و حینئذ: فإذا دخل الوقت وجب إبراء الذمّهٔ عن ذلک الکلیّ، فإذا شکّ فی براءهٔ ذمّته بعد الوقت، فمقتضی حکم العقل باقتضاء الشغل الیقینیّ للبراءهٔ الیقینیّهٔ وجوب الإتیان، کما لو شک فی البراءهٔ قبل خروج الوقت، و کما لو شکّ فی أداء الدّین الفوری، فلا یقال: إنّ الطلب فی الزمان الأوّل قد ارتفع بالعصیان، و وجوده فی الزمان الثانی مشکوک فیه، و کذلک جواب السلام.

و الحاصل: أنّ التکلیف المتعدّد بالمطلق و المقیّد لا ینافی جریان الاستصحاب و قاعدهٔ الاشتغال بالنسبهٔ إلی المطلق، فلا یکون المقام مجری البراءهٔ.

ترجمه:

دوّمین دلیل مشهور برای فتوی به وجوب قضاء فوائت تا مرز علم و یا ظن

اشاره

و چه‌بسا توجیه شده است حکم در ما نحن فیه به اینکه اصل، عدم انجام نماز واجب است (و اصل این است که این شخص نمازش را نخوانده) پس وجوب قضاء برآن مترتّب است جز در نمازی که علم به انجام آن در وقتش وجود دارد.

۱- الوسائل ۵: ۳۴۷، الباب الأوّل من أبواب قضاء الصلوات، باب وجوب قضاء الفریضهٔ الفائتهٔ بعمد أو ...

۲- ارشاد الأذهان ۱: ۲۷۰ و مفتاح الکرامهٔ ۳: ۳۷۷.

۳- الرسائل الفقهیّهٔ للمصنّف: ۲۲۴- ۲۲۳.

ص: ۲۶۸

پس ادعای اینکه وجوب قضاء بنا بر اینکه موقوف بر صدق فوتی باشد که با اصل ثابت نمی‌شود و نه بر صرف عدم انجام (تکلیف) ثابت (شده) به وسیله اصل (استصحاب که شما درست می کنی) ممنوع است، چرا که از اخبار و کلمات اصحاب نشان می‌دهد که مراد از فوت، همان ترک است چنانکه در فقه بیان نموده‌ایم (و اقض ما لم تأت در زن حائض را آورده‌ایم).

و اما آنچه دلالت دارد بر اینکه شک در انجام نماز بعد از وقت، استصحاب درش جاری نمی‌شود (بلکه باید قاعده فراغ جاری کنی) شامل ما نحن فیه (که علم اجمالی است) نمی‌شود، بلکه (مربوط به شک بدوی است). و اگر می‌خواهید (و تمایل دارید) که این (اقلّ و اکثر) را تطبیق کنید بر قاعده احتیاط لازم (یعنی قاعده اشتغال) توضیح آن این است که (وجوب) قضاء (نماز فائته) اگر به (سبب) امر جدید باشد (و نه امر اوّل)، این امر جدید کاشف از استمرار و بقای مطلوبیت نماز است از هنگام دخول وقتش تا آخرین زمانی که مکلّف قادر بر انجام آن است.

نهایت امر (که شما بپرسید پس چرا وقت برای آن معین شده) این است که: این استمرار از راه تعدّد مطلوب است به اینکه آن (نماز فی المثل ظهر) کلّی مشترکی است که در داخل وقت و در خارج وقت یک مطلوب است و انجام آن در این وقت تعیین شده مطلوبی دیگر است.

شاهد مثال و اشباه و نظائر مطلب مزبور

چنانکه دادن قرض (مردم) و پاسخ سلام در اوّلین وقت ممکن واجب است و چنانچه توسط مکلّف در اوّل وقت انجام نشود در وقت دوّم (باید انجام شود)، چرا که مقیّد ساقط است و نه کلی. و این‌چنین است که اگر وقت داخل شود، ابراء ذمّه از آن کلّی (یعنی نماز) واجب است (تا که مقید را امتثال کرده باشد).

پس اگر (مکلّف) بعد از وقت شک کند در برائت ذمّه‌اش از آن نماز، مقتضای حکم عقل به علّت اقتضاء اشتغال یقینی که مستدعی برائت یقینیّه است، وجوب انجام اکثر است. همان‌طور که اگر شک نماید در برائت ذمّه‌اش (از نماز مزبور) پیش از اتمام وقت (قاعده اشتغال جاری می کند).

و همان‌طور که اگر در پرداخت فوری ادای دین شک کند، گفته نمی‌شود که طلب در زمان اوّل به سبب عصیان از بین رفته و وجود امر در زمان دوّم هم مشکوک است (پس دیگر بدهی ندارم) و هکذا پاسخ و جواب سلام. حاصل مطلب اینکه:

تکلیف متعدّد به سبب (اینکه یکی) مطلق است (و دیگری) مقیّد، تنافی با جریان استصحاب و قاعده اشتغال ندارد، منتهی نسبت به مطلق (چرا که مقیّد از میان رفته است). پس این مقام مجرای اصل برائت نبود و باید قاعده اشتغال را پیاده کنی.

ص: ۲۶۹

(تشریح المسائل)

* مراد از (و ربّما یوجّه الحکم فیما نحن فیه بانّ الاصل عدم الاتیان بالصلاة ...) چیست؟

دومین وجه و دلیل مشهور متأخرین در فتوای به وجوب قضاء فوائت است تا مرز علم و یا ظنّ به فراغت ذمّه و آن استصحاب عدم اتیان نماز واجب است.

* مراد از مطلب اخیر چیست، بیان کنید؟

بیان مطلب این است که می‌گویند:

۱- نسبت به اقلّ که قدر متیقّن است و باید قضاء شود نیازی به استصحاب نیست.

۲- و نسبت به اکثر گفته می‌شود که همان زمانی که وقت هریک از این نمازهای فوت‌شده داخل می‌شد، می‌دانست که در اوّل وقت هریک را انجام نداده، لکن پس از آن شک می‌کند که آیا هریک از این فرائض را در وقت خودش انجام داده یا نه؟

در این صورت است که باید استصحاب کند عدم اتیان را تا آخر وقت، استصحاب هم که حجّت است پس قضاء این نمازها واجب است.

* پاسخ شیخ به نظر مزبور از مشهور متأخرین چیست؟

می‌فرماید:

اولا: شما در باب دین مردّد میان اقلّ و اکثر و همچنین در باب ما تحمّله الأجیر که استصحاب جاری می‌شد چرا انجام اکثر را واجب نکردید و در اینجا انجام اکثر را واجب می‌کنید؟ آیا این تناقض نیست؟

ثانیا: این استصحاب اصل مثبت است و اصل مثبت حجّت نیست.

* مراد از مطلب ثانی چیست؟

این است که بر اساس روایات، موضوع وجوب قضاء فوت است چرا که فرموده:

«من فاتته فریضة فلیقضها».

لذا در ابتدا باید این موضوع ثابت شود تا وجوب قضا بیاید. اگر بخواهیم این موضوع را با اجراء استصحاب ثابت کنیم اصل مثبت می‌شود یعنی اثبات یک امر وجودی با نفی چیز دیگری، اصل مثبت است بدین معنا که حکم شرعی مع الواسطه ثابت شده است و لذا حجّت نیست.

* پاسخ شیخ به اعتراض مزبور چیست؟

این است که سلّمنا که موضوع وجوب قضا، فوت باشد لکن بر حسب آنچه از کلمات علماء به دست می‌آید. فوت همان ترک و عدم الاتیان است و وقتی امر عدمی شد استصحاب می‌کنیم عدم را و لذا وجوب قضاء که حکم شرعی است به‌طور مستقیم و بدون واسطه بر خود مستصحب ما بار می‌شود.

ص: ۲۷۰

۳- اگر استصحاب عدم اتیان را داریم، قانون تجاوز را نیز داریم که می گوید:

هر گاه پس از تجاوز از محلّ یا پس از تجاوز از وقت شک کردی به شک خود اعتناء نکن و در ما نحن فیه چنین است.

حال: قاعده تجاوز حاکم بر استصحاب و مقدّم بر آن است.

اینجا جای قانون تجاوز است و نه استصحاب.

در نتیجه به اتیان اقلّ اکتفا کرده و ملزم به انجام اکثر نمی‌باشی.

* پاسخ شیخ به اعتراض مذکور چیست؟

این است که قاعده تجاوز مربوط به شک در اصل تکلیف است و نه مربوط به موارد علم اجمالی.

* مراد شیخ از مطلب مذکور را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل یک وقت است که:

پس از غروب آفتاب شک می کنید که آیا نماز ظهر و عصر را خوانده‌اید یا نه؟

قانون تجاوز می گوید: به شک خود توجّه نکن.

یک وقت است که علم اجمالی دارید که نمازهایی از شما فوت شده و باید قضاء کنید، لکن در اقلّ و اکثر این نمازها شک دارید. و این شکّ در مکلّف به است و نه شک در تکلیف و لذا جای قاعده تجاوز نیست، چون قاعده تجاوز مربوط به شک در اصل تکلیف است.

* مگر شیخ نفرمود علم اجمالی منحل می‌شود به اقلّ که قدر متیقّن است و شک بدوی نسبت به اکثر حال مگر اینجا جای قاعده تجاوز نیست؟

بله، درست است و این پاسخ شیخ به اعتراض فوق صحیح نمی‌باشد.

* مراد از عبارت (و ان شئت تطبیق ذلک علی قاعدهٔ الاحتیاط اللازم ...) چیست؟

سوّمین وجه و دلیل مشهور در فتوای به وجوب قضاء فوائت است تا مرز علم و یا ظنّ به فراغت ذمّه و آن قاعده اشتغال است.

* مگر در دلیل اوّل قانون اشتغال را مطرح نکردند؟

بله، درست است و لکن این قاعده اشتغال که در اینجا آورده شده با آن قاعده اشتغال که به‌عنوان دلیل اوّل مطرح شد، فرق دارد.

* تفاوت این دو قاعده در دلیل اوّل و سوم در چیست؟

در این است که قاعده اشتغالی که به‌عنوان دلیل اوّل مطرح شد مربوط به باب علم اجمالی بود بدین

ص: ۲۷۱

معنا که اجمالا می‌دانیم که یا اقلّ واجب است و یا اکثر.

علم اجمالی منجّز تکلیف بوده و موجب اشتغال ذمّه است.

اشتغال مستدعی فراغت است.

پس اکثر از باب مقدمه علمیّه جهت حصول فراغت باید اتیان شود.

اما قاعده اشتغال دوّم که در اینجا مطرح است، اختصاص به علم اجمالی نداشته و در شک بدوی نیز قابل اجراء می‌باشند بدین معنا که:

۱- امری از مولی صادر شده و اشتغال ذمّه به نماز آورده لکن نمی‌دانم که نماز را به جا آورده‌ام یا نه؟

۲- قاعده مزبور می گوید:

باید نماز را بجای آوری چه شک تو در وقت باشد و چه در خارج از وقت. لذا از این قاعده به استصحاب اشتغال ذمّه تعبیر می‌شود.

پس تا زمانی که انجام ندهی یقین به فراغت پیدا نکنی.

* باتوجّه به مطالب فوق آیا قضا تابع اداست و یا به امر جدید نیازمند است؟

گاهی قضاء تابع ادا است و گاهی تابع امر جدید.

* کدام یک از دو مبنای فوق در ما نحن فیه اختیار می‌شود؟

۱- گاهی مبنای اوّل یعنی آنجا که قضاء تابع ادا است اختیار شده می گوئیم:

با همان امر اوّل در اقم الصلاهٔ لدلوک الشمس الی غسق اللیل، هم وجوب نماز در وقت هم وجوب قضاء آن در خارج وقت ثابت می‌شود، لکن از باب تعدّد مطلوب یعنی دو مطلب مطلوب مولی است:

۱- اصل نماز با قطع نظر از وقت خاص

۲- تحقّق نماز در همین وقت معین شده.

حال براساس این مبنا اگر کسی نماز را در این زمان معیّن انجام نداد عمدا و یا سهوا و یا جبرا یکی از دو مطلوب مولی که تحقّق نماز در وقت معیّن باشد فوت شده است لکن تحقّق اصل نماز در هر زمانی که فرصت پیدا شود ممکن است، و لذا عقل ما را به انجام آن می‌طلبد و باید انجام دهیم.

بنابراین در ما نحن فیه، در همان اوّل وقت اشتغال ذمّه به نماز حاصل شد.

حال اگر قبل از اتمام وقت و یا پس از اتمام وقت شک کنیم که آیا قانون اشتغال حاکم است پاسخ بله، این است که حاکم است و باید نماز را اتیان کنی.

۲- و گاهی مبنای دوّم را اختیار می کنیم و می گوئیم:

قضاء نیازمند به امر جدید است که در این فرض نیز دو مبنا وجود دارد.

ص: ۲۷۲

* مبنای اوّل چیست؟

این است که:

۱- بگوئیم امر دوّم که به قضاء تعلّق گرفته، امری است جدید و لذا ارتباطی به امر اوّل ندارد.

۲- امر جدید مبیّن تکلیف جدید است و لذا قبول نداریم که دو مطلوب با به‌عنوان ذات العمل و کون العمل فی هذا الوقت وجود دارد، خیر با خروج از وقت امر اوّل مرتفع و از عهده ما برداشته می‌شود.

* مبنای مزبور چه ربطی به ما نحن فیه دارد؟

بر اساس مبنای مذکور، ما نحن فیه جای استصحاب اشتغال نیست، چرا که:

۱- امر اوّل و وجوب اوّل که اکنون منتفی شده و دیگر شک نداریم تا که استصحاب کنیم.

۲- امر دوم نیز که امر به قضاء می‌باشد اکنون مشکوک است، چرا که نمی‌دانیم اکثر فوت‌شده تا امر بیاید یا نه.

پس چون امر دوم از اوّل مشکوک است اصل برائت و یا عدم جاری می‌شود.

* مبنای دوّم چیست؟

این است که و لو قضای فائته با امر جدید باشد، لکن امر جدید کاشف از این است که آن مطلوبیتی که به واسطه امر اوّل در داخل وقت وجود داشت در خارج از وقت نیز مطلوبیت دارد و اتیان آن به قوت خود باقی است.

* حاصل مطلب در این مبنا چیست؟

این است که بگوئیم:

۱- هنگامی که وقت داخل شده هم امر به کلّی نماز آمد و هم به بودن نماز در این وقت معین.

۲- با خروج وقت این مقیّد که نماز در این وقت باشد، از میان رفت لکن آن کلّی سابق که یقین به آمدن آن داشته و اشتغال ذمّه برآن داشتیم به حال خود باقی است، لکن اکنون شک لاحق در انجام آن داریم. حال سؤال این است که: آیا اشتغال ذمّه را برداشته‌ایم یا نه؟

بقاء اشتغال ذمّه را استصحاب کرده می‌گوئیم: باید اکثر را بجا آوریم.

* مراد از (و کما لو شک فی اداء الدین الفوریّ فلا یقال: ...) چیست؟

بیان دو تنظیر است در تبیین مطلبشان.

۱- اینکه مورد اداء دینی که وقت آن تمام‌شده واجب فوری بوده و امر دارد.

حال در این مورد نیز دو مطلب مطلوب است یکی کلّی مطلب، یکی تعجیل در ادای آن.

لکن این گونه نیست که اگر کسی فورا دین خود را نداد وجوب اداء از عهده او ساقط شود بلکه کلی

ص: ۲۷۳

وجوب اداء مطلوب است و لو تا ابد.

۲- مورد ردّ سلام است که واجب فوری است که این نیز مثل اداء دین است.

* حاصل مطلب به اعتبار دیگر و لسان ساده‌تر در این مبحث چیست؟

نظر برخی بر این است که: اذا دار الامر بین الاقل و الاکثر، باید اکثر را بجا آورد.

اگر از این‌ها سؤال کنیم که چرا در اشباه و نظائر این مسئله شما در اکثر برائت جاری می‌کنید. فی‌المثل:

فی ما تحمّله بالاجارهٔ بین الأقلّ و الأکثر، می‌گوئید: اقلّ را اتیان و در اکثر برائت جاری کن و یا در شک فی مقدار الدّین الّذی یجب قضاؤه، می‌گوئید: اقل را انجام بده و در اکثر برائت جاری کن لکن در ما نحن فیه اکثر را واجب می‌کنید؟

می‌گویند: این مثال که من نمی‌دانم فی المثل چند روز نماز از من فوت شده و یا چند ماه با امثله مزبور فرق دارد.

اگر بپرسیم فرقش چیست؟

می‌گوید:

۱- یک وقت هست که شما دفعتا متوجه می‌شوید و همان موقع که متوجّه شدید به شک افتادید. مثلا دیروز پدر شما بدرود حیات گفت، شما یک دفعه متوجّه شدی که نمازهای فوت‌شده ایشان به عهده توست و همان موقع نیز شک نمود که چه مقدار نماز از او فوت شده در اینجا اقلّ را اتیان و در اکثر برائت جاری کن.

۲- لکن اگر همین مسئله تدریجا به عهده شما آمده باشد، مثلا هر روز که به دلیلی نماز نمی‌خواندی، می‌دانستی که نمازت فوت شده و باید آن را قضا کنی، لکن در اثر گذشت زمان و تراکم، حساب آنها را کم کرده از دست تو خارج شد.

حال شک می‌کنی که آیا دو روز بود و یا ۱۰ روز و یا ۶ ماه و یا ...

در اینجا باید اکثر را بجای آوری.

خلاصه اینکه اگر دوران دفعتا بود اقلّ را اتیان و در اکثر برائت جاری کن و اگر دوران تدریجی بود اکثر را بجای آور.

* اگر از این‌ها بپرسیم دلیلتان بر این نظر چیست؟

می‌گویند: هرروزی که نمازی از تو فوت می‌شد، تو توجّه کامل بر فوت آن داشتی و لذا قضای آن بر گردن تو منجّز می‌شد.

لذا تردید امروز تو سبب رفع تکلیف منجّز شده نمی‌شود، پس احتیاط لازم است.

ص: ۲۷۴

* پاسخ شیخ به این حضرات چیست؟

مطلب حضرات را ردّ می‌کند چرا که تفاوتی نمی‌کند که شما دفعتا اشتغال ذمّه پیدا کنی و یا تدریجا، چرا؟ زیرا که ملاک بیان است.

یعنی وقتی تکلیف برای شما منجّز می‌شود که مطلب برایتان بیان شود.

به عبارت دیگر بله شما قبلا توجه داشتی لکن اکنون علم تو منحل شده به اقلّ و اکثر. یعنی در اقلّ که یقین داری و نسبت به ما زاد شک و این یک شک بدوی است پس جای برائت است.

مثلا والدی که اکنون بدرود حیات گفته بر نمازهای فوت‌شده خودش علم داشته و لذا وجوب قضای آن بر او منجّز بوده است ولی اکنون به عهده فرزند او آمد، لکن او اکنون در اقلّ و اکثر آن شک می‌کند چه باید بکند؟

اگر از حضرات بپرسیم تکلیف او چیست آیا باید اکثر را اتیان کند؟

خواهند گفت خیر، باید قدر متیقّن را که اقلّ است اتیان و در اکثر برائت جاری کند می‌پرسیم. چرا؟

می‌گویند: چون علم او منحل می‌شود به اقلّی که قدر متیقّن است و اکثری که در آن شک داریم.

حال سؤال این است که چه فرقی میان این مورد و با امثله مذکور وجود دارد؟

اگر تفاوتی وجود ندارد پس این مورد نیز موجب احتیاط نمی‌شود.

* وجوه و دلائل دیگری که حضرات در فتوی به اتیان اکثر از آن استفاده کرده‌اند، چیست؟

۱- استصحاب است.

فی المثل شما می‌گوید: یک روز نماز از من فوت شده، لکن نمی‌دانم روز بعد هم فوت شده یا نه؟

تکلیف من چیست؟ اصل در اینجا چه می‌گوید؟

اتیان مشکوک را در گذشته نشان می‌دهد یا عدم اتیان را می‌گویند:

هر نمازی که انجام می‌شود در حقیقت از عدم به وجود مبدل می‌شود.

لکن اگر در نمازی شک کنی که از عدم به وجود مبدل شده یا نه؟ اصل، عدم است به عبارت دیگر:

آن اکثری که مراد شماست، اکثری است که شما شک دارید از عدم به وجود مبدل شده یا نه؟ و اصل در اینجا عدم تبدیل است.

حال: به حکم استصحاب عدم اتیان اکثر، باید احتیاط کرده اکثر را که دو روز است قضاء کنی.

* چه اشکالی بر این استصحاب حضرات وارد کرده‌اند؟

ممکن است کسی به حضرات بگوید شما که با استصحاب، عدم اتیان را اثبات کردید؟ اثر این عدم اتیان چیست؟ خواهند گفت: اقض ما فات، بلند شو و اکثر را بجای آر.

ص: ۲۷۵

مستشکل می گوید: ولی شارع نفرموده عملی را که بجا نیاوردی قضا کن، بلکه فرموده: اقض ما فات.

آنهائی را که فوت شده قضاء کن و این با عدم اتیان فرق دارد.

بله، عدم اتیان را با استصحاب احراز کنیم؟

به عبارت دیگر شارع فرمود: اقض ما فات و نفرموده: اقض ما لم تأت. خواهند گفت:

فوت مصلحتی را نیز با استصحاب احراز می کنیم، چرا که فوت امر وجودی است و نه عدمی.

به عبارت دیگر:

فوت مثل این است که دزد جیب شما را بزند و پول شما را ببرد. شما پول داشتید لکن با دزدیده شدن از شما فوت شد و حال آنکه عدم اتیان امری عدمی است.

سپس مستشکل می گوید:

موضوع وجوب قضاء از نظر شرع فات است و فات هم خودش مورد استصحاب نیست چرا که سابقه ندارد، مگر اینکه از راه عدم اتیان ثابت بشود که این هم می‌شود اصل مثبت یعنی با استصحاب عدم یک شیء وجود شیء دیگر را اثبات کنیم و حال آنکه این درست نمی‌باشد.

* پاسخ شیخ اعظم به این اشکال چیست؟

این است که: ۱- ما فات و لم تأت یکی است.

اگر شارع فرموده: اقض ما فات، مرادش همان اقض ما لم تأت است.

۲- در این ادّعا شاهد نیز وجود دارد:

فی المثل شارع به زن حائض می‌فرماید: روزه‌هایی که از تو فوت شده قضاء کن.

حال از شما می‌پرسیم که این روزه زن حائض چه مصلحتی برای او داشته که فوت شده باشد خواهید گفت: روزه ادا در حال حیض مصلحتی ندارد، اگر مصلحتی داشت شارع بدان امر می‌فرمود و حال آنکه نهی فرموده.

خواهیم گفت: پس در قضای آن مصلحت برای او دارد که بدان امر فرموده است. به عبارت دیگر:

آنچه را او بجا نیاورده و اتیان نکرده فرمود: اقض. پس تفاوتی میان ما فات و لم تأت وجود ندارد.

* دیگر اشکال وارده بر استصحاب عدم اتیان از جانب حضرات چیست؟

این است که ممکن است کسی بگوید: شما عدم اتیان را در ما نحن فیه استصحاب می کنید و حال آنکه در بعد از وقت باید قاعده فراغ را جاری کنید و نه استصحاب را.

فی المثل اگر شما پس از غروب آفتاب شک کردید که آیا نماز ظهر و عصرتان را خوانده‌اید یا نه؟

استصحاب عدم اتیان جاری می کنید و یا قاعده فراغ؟

ص: ۲۷۶

بایـد قاعـده فراغ جاری کنید. چرا؟ زیرا در چنین جائی که شک بعد از وقت است و یا شک بعد از محلّ است، مسئله غیر قابل اعتنا می‌باشد.

حال چطور شـما پس از چنـد سال که در آن اکثر شک می‌کنید و شک خارج از وقت و محلّ است، استصـحاب و عدم اتیان جاری می‌کنی؟

آیا پس از چند سال، شک بعد از وقت نمی‌باشد؟ این چه استصحابی است؟ و آیا استصحاب مربوط به قبل از خروج وقت نیست؟

* شیخ چه پاسخی به اشکال فوق می‌دهد؟

می‌فرماید: خیر این‌گونه نیست که شما می‌فرمائید، چرا که:

۱- گاهی ما یک شک بدوی داریم و در شک بدوی استصحاب جاری نمی‌شود و بلکه قاعده فراغ جاری می‌گردد.

۲- لکن گاهی علم اجمالی داریم و در علم اجمالی قاعده فراغ جاری نمی‌شود.

فی المثـل پس از غروب آفتـاب شـک می‌کنیم که آیـا نماز ظهر و عصـرمان را خوانـده‌ایم یا نه؟ این شک یک شک بـدوی بوده و جای قاعده فراغ است و نه استصحاب.

امـا یک وقت هست که می‌دانی نمازی از تو فوت شـده، لکن نمی‌دانی یک نماز است یا دو نماز، در اینجا دیگر قاعـده فراغ جاری نمی‌شود و بلکه جای جریان استصحاب عدم اتیان است.

* عیب و اشکال دیگری که بر این استصحاب وارد شده، چیست؟

ممکن است کسـی اشـکال کند که چطور در اشـباه و نظائر این مورد استصـحاب جاری نکردید ولی در اینجا استصـحاب عدم اتیان جاری کردید؟

فی المثل آنجائی که در اقلّ و اکثر نماز والدین شک کردید، استصـحاب جاری نکردید و گفتید باید اقلّ را انجام داد ولی در اینجا می‌گوئید: اکثر را بجای آورید.

چه تفاوتی در اینجا و آنجا وجود دارد که چنین فتوائی می‌دهید؟ اگر استصـحاب در آنجا قابل خدشه است در اینجا نیز قابل خدشه است.

* مقدمهٔ بفرمائید چه تفاوتی در استصحاب و اشتغال وجود دارد؟

در استصحاب حالت سابقه را لحاظ می‌کنند، ولی در اشتغال مجرّد اشتغال به ذمّه را.

* قاعده اشتغال چه بود؟

این بود که ما اشتغال ذمّه یقینی به یک امر پیدا می‌کنیم و اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیّه بود.

* دیگر دلیلی که حضرات در اثبات انجام اکثر در ما نحن فیه بدان تمسّک کرده‌اند، چیست؟

ص: ۲۷۷

قاعده اشـتغال است یعنی اگر شما قبل از غروب شک کنی که نمازهایت را خوانده‌ای یا نه؟ در اینجا باید قاعده اشتغال جاری کنی، حـال در مـا نحن فیه نیز مطلب چنین است. فی المثـل شـما هر روز اوّل وقت نمـاز ظهر و عصـرت را می‌خوانـدی، ولی امروز قبـل از غروب شک کردید که آیا این دو نماز را خوانده‌ای یا نه؟ در اینجا اشتغال یقینیّه وجود دارد، پس فراغت یقینیّه می‌طلبد.

در نتیجه: باید نمازهای مورد نظر را بخوانی.

* اگر اشکال شود که قاعده اشتغال نیازمند امر است چه پاسخ می‌دهند؟

می گوینـد: امر اوّل که قطعا ساقط شـد، چرا که وقت آن سپری شد. امر دوّم را نیز در حدوث و تحققش شک داریم، چرا که شـک داریم که آیا اکثر را بجا آورده‌ایم یا نه؟

به عبارت دیگر اگر نمازها را بجا آورده باشـیم که دیگر نه نیازی به امر وجود دارد و نه امر جدیدی حادث می‌شود و اگر نمازها را بجا نیاورده‌ایم امر جدید حادث می‌شود.

حال در اینجا چگونه قاعده اشتغال جاری می کنید.

مگر قاعـده اشـتغال مربوط به آنجـائی نیست که شـما می‌دانی امری از طرف مولی آمـده است ولی نمی‌دانی که آیا این امر از شـما ساقط شده یا نه؟

فی المثل قبل از غروب شک می کنید که آیا نماز ظهر و عصرت را خوانده‌ای یا نه؟

در اینجا می گوئی: شارع فرموده: اقم الصلاهٔ لدلوک الشمس الی ...

لکن من نمی‌دانم که این امر از من ساقط شده یا نه؟ در اینجا قاعده اشتغال جاری می کنید حال بفرمائید ببینیم.

در ما نحن فیه به خاطر امر اوّل نسبت به اکثر قاعده اشتغال جاری می کنید یا بخاطر امر دوّم اگر بگوئید به خاطر امر اوّل است که امر اول از بین رفته چرا که وقت آن تمام شده است. چرا که سبب‌های از بین رفتن امر مختلف است. ممکن است با اطاعت یا معصـیت یا فناء موضوع امر از بین برود.

و اگر به خاطر امر جدید باشد که در حدوث آن شک داریم.

حال بفرمائید، زیر سایه کدام امر این قاعده اشتغال را جاری می کنید؟

* پاسخ جناب شیخ به این ایراد چیست؟

اولا: امکان دارد کسـی بگویـد: امر اوّل ساقط نشده چرا که قضاء تابع اداء است در نتیجه کسانی که نماز فوت‌شده را قضاء می کنند با همان امر اوّل قضاء می کنند؟ چرا؟

چون اقم الصـلاتی که وارد شـده نمـاز ظهر را بر ذمّه تو آورده و اگر صـد سال هم بگـذرد بایـد آن را بخوانی پس در چیزهایی که قضا وجود دارد با معصیت این امر ساقط نمی‌شود، چرا؟

ص: ۲۷۸

زیرا فرمود: نماز بخوان و در این وقت بخوان.

حال اگر وقت گذشت و تو آن نماز را نخواندی یکی از دو مطلب که نماز در وقت معیّن است ساقط شد، لکن نماز بخوان که از شما ساقط نشد. پس هروقت که شد باید بخوانی.

فی المثل برای تنظیر می گوئیم:

مولی تشنه است به عبد می گوید: تنگ آب را آب کن و بیاور.

اگر تنگ آب شکسته بود عبد باید بدون آب بیاید و یا می‌تواند در ظرف دیگری مأموریت خود را انجام دهد. خواهید گفت چون مطلوب دوتاست یک آب در تنگ و یکی آوردن آب اگر تنگ نشد، در ظرف دیگر مطلوب دیگر که آب است را انجام خواهیم داد و لذا حضرات گفته‌اند: قضاء تابع اداء است و ما می‌توانیم بخاطر همان امر اوّل قاعده اشتغال را پیاده کرده و نمازها را اتیان کنیم.

* آیا به نظر حضرات امکان دارد در یکجا هم قاعده اشتغال جاری کرد و هم قاعده استصحاب؟

بله؟ مثلا هنوز آفتاب غروب نکرده و شما شک می کنید که آیا نماز ظهر و عصرتان را خوانده‌اید یا نه؟

۱- چون در قاعده استصحاب حالت سابقه لحاظ می‌شود، استفاده کرده می گوئید من که قبلا این نماز ظهر و عصر را نخوانده بودم و نمی‌دانم که بعدا خوانده‌ام یا نه؟ می گوئید: الاصل عدم الاتیان. یعنی اصل این است که خیر من ظهر و عصر را بجا نیاورده‌ام.

۲- از قاعده اشتغال استفاده کرده، می گویی: من می‌دانم که از جانب مولی بر من امر شده که نماز ظهر و عصرت را بخوان، لکن نمی‌دانم که این دو نماز از من ساقط شده است یا نه؟ حال می گویی اشتغال ذمّه یقینی مستدعی فراغت یقینیّه از ذمّه می‌خواهد و نه حالت سابقه، و لذا نمازت را می‌خوانی.

ص: ۲۷۹

متن:

هذا، و لکنّ الإنصاف: ضعف هذا التوجیه لو سلّم استناد الأصحاب إلیه فی المقام.

أمّا أوّلا: فلأنّ من المحتمل- بل الظاهر- علی القول بکون القضاء بأمر جدید، کون کلّ من الأداء و القضاء تکلیفا مغایرا للآخر، فهو من قبیل وجوب الشیء و وجوب تدارکه بعد فوته- کما یکشف عن ذلک تعلّق أمر الأداء بنفس الفعل(۱) و أمر القضاء به بوصف الفوت(۲)، و یؤیّده: بعض ما دلّ علی أن لکلّ من الفرائض بدلا و هو قضاؤه، عدا الولایة- لا من باب الأمر بالکلیّ و الأمر بفرد خاصّ منه، کقوله: صم، و صم یوم الخمیس، أو الأمر بالکلیّ و الأمر بتعجیله، کردّ السلام و قضاء الدّین، فلا مجری لقاعدة الاشتغال و استصحابه.

و أمّا ثانیا: فلأنّ منع عموم ما دلّ علی أنّ الشکّ فی الإتیان بعد خروج الوقت(۳) لا یعتدّ به للمقام، خال عن السند. خصوصا مع اعتضاده بما دلّ علی أنّ الشکّ فی الشیء لا یعتنی به بعد تجاوزه، مثل قوله علیه السّلام: «إنّما الشکّ فی شیء لم تجزه»(۴)، و مع اعتضاده فی بعض المقامات بظاهر حال المسلم فی عدم ترک الصلاة.

و أمّا ثالثا: فلأنّه لو تمّ ذلک جری فیما یقضیه عن أبویه إذا شکّ فی مقدار ما فات منهما، و لا أظنّهم یلتزمون بذلک، و إن التزموا بأنّه إذا وجب علی المیّت- لجهله بما فاته- مقدار معیّن یعلم أو یظنّ معه البراءة، وجب علی الولیّ قضاء ذلک المقدار، لوجوبه ظاهرا علی المیّت، بخلاف ما لم یعلم بوجوبه علیه.

و کیف کان: فالتوجیه المذکور ضعیف.

و أضعف منه: التمسّک فی ما نحن فیه بالنصّ الوارد فی: «أن من علیه من النافلة ما لا یحصیه من کثرته، قضی حتّی لا یدری کم صلّی من کثرته»(۵)، بناء علی أنّ ذلک طریق لتدارک ما فات و لم یحص، لا أنّه مختصّ بالنافلة. مع أنّ الاهتمام فی النافلة بمراعاة الاحتیاط یوجب ذلک فی الفریضة بطریق أولی، فتأمل.

۱- کقوله تعالی\:i:(أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ\)E، الإسراء: ۷۸.

۲- انظر الوسائل ۵: ۳۵۰، الباب ۲ من أبواب قضاء الصلوات، الحدیث الأول.

۳- الوسائل ۳: ۲۰۵، الباب ۶۰ من أبواب المواقیت، الحدیث الأول.

۴- الوسائل ۱: ۳۳۰، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

۵- الوسائل ۳: ۵۵، الباب ۱۸ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الحدیث ۲.

ص: ۲۸۰

ترجمه:

پاسخ شیخ از ادّعای مشهور

اما انصاف این است که این توجیه حضرات (که قاعده اشتغال را در ما نحن فیه جاری کردند) ضعیف است به فرض که استناد اصحاب ما در این مقام که (اظهار می‌داشتند صلّی حتی یظنّ الفراغ) به این قاعده اشتغال بوده باشد.

و امّا دلائل شیخ اعظم بر این ضعف

اشاره

این است که: اولاـ احتمال دارد و بلکه ظاهر بنا بر اینکه قضاء به سبب امر جدید باشد، این است که وجود هریک از اداء و قضاء تکلیفی مغایر و جدای از تکلیف دیگر است و این (امر به اداء و امر به قضاء) از قبیل امر به وجوب شیء و امر به وجوب تدارک آن شیء (یعنی بدل) است پس از فوتش.

همان‌طور که کشف می‌شود از آن (تغایر)، تعلّق امر به اداء به نفس الفعل (یعنی خود نماز فی المثل ظهر) و امر به قضاء به نماز فوت‌شده. و تأیید می‌کند (تغایر این دو امر را) برخی احادیث که دلالت دارد بر اینکه برای هریک از فرائض بدل و جایگزینی هست و آن عبارت است از:

قضاء آن فریضه به جز ولایت (که قابل بدل نیست و باید در اهلش قرار داده شود) و نه از باب امر به کلّی و امر به فرد خاصّ (مثل صم و صم فی الیوم الخمیس و ...)

پس (ما نحن فیه جای استصحاب و اشتغال نمی‌باشد).

ثانیا: اینکه می‌گفتید قاعده فراغ که دلالت دارد بر اینکه شک در انجام (نماز) پس از خروج از وقت مربوط به ما نحن فیه نیست و خالی از استناد است.

ص: ۲۸۱

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب از شروع بحث تا بدین جا در ما نحن فیه چه بود؟

شروع بحث از اینجا بود که آیا شبهه وجوبیّه موضوعیّه جای برائت است و یا جای احتیاط؟ فی‌المثل اگر من ندانستم که آیا نمازی از من فوت شده تا قضاء بر من واجب باشد و یا فوت نشده تا اینکه چنین قضائی برعهده من نباشد تکلیف چیست؟

جناب شیخ فرمود: باید اصالهٔ البراءهٔ جاری کنید بدین معنا که چیزی از شما فوت نشده و قضائی بر شما واجب نمی‌باشد. سپس این بحث منجر شد به بحث اقلّ و اکثر.

شیخ در اینجا نیز فرمود: اگر اجمالا بدانی که نمازی از تو فوت شده، لکن نمی‌دانی اقلّ است و یا اکثر؟

اقلّ را که متیقّن است اتیان و در اکثر برائت جاری نما. در اینجا بود که طرفین به بحث باهم پرداختند و نتیجه نظر شیخ این شد که: علم اجمالی منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقلّ و یک شک بدوی در اکثر که اقلّ را اتیان و در اکثر برائت جاری می‌شود و مشهور علماء مخصوصا تا زمان شهیدین معتقد بودند که: قضاء حتّی یظنّ الفراغ و یا قضی حتّی یعلم الفراغ.

* حال شیخ به دنبال این بود که ببیند وجه این مطلب مشهور چیست و پاسخ آن چه می‌باشد؟ و لذا چهار وجه برای این فتوای حضرات ذکر نمود. تقریر وجه اوّل فتوای مشهور توسط شیخ چگونه بود؟

می‌فرماید حضرات مشهور می‌گویند: علم اجمالی داریم، لکن نمی‌دانیم که آیا اقلّ را باید قضا نمود و یا اکثر را. وقتی پای علم اجمالی به میان آید اشتغال به ذمّه حاصل می‌شود. اشتغال ذمّه یقینی، مستدعی برائت یقینیّه است.

و برائت یقینیّه به این است که اکثر را من باب مقدّمه علمیّه اتیان کنی.

* برای روشن شدن مطلب به مثال‌های زیر توجه شود؟

۱- اگر دو ظرف در مقابل شماست و شما شک دارید که این ظرف خمر است و یا آن ظرف باید من باب مقدّمه علمیّه از هر دو ظرف اجتناب کنید.

۲- چنانچه شک کردید که ظهر واجب است یا جمع؟ باید من باب مقدّمه علمیّه احتیاط کرده هر دو را بجای آورید.

۳- هنگام اشتباه قبله باید من باب مقدّمه علمیّه احتیاط کرده به چهار جهت نماز بخوانید حال:

در ما نحن فیه نیز شما اجمالا می‌دانید که نمازهایی از شما فوت شده چه کم چه زیاد باید براساس قاعده اشتغال و از باب مقدّمه علمیّه احتیاط کرده اکثر را به جای آوری. این بود خلاصه قاعده اشتغال در باب علم اجمالی.

ص: ۲۸۲

* خلاصه پاسخ شیخ به این وجه چه بود؟

می‌فرماید: بله ما در باب علم اجمالی یک قاعده اشتغال داریم و مقدّمه علمیّه را نیز در این باب لازم می‌دانیم، لکن آن علم اجمالی که منحل نشود مثل ظهر و جمعه و یا انائین مشتبهین و یا اشتباه قبله.

بله در این‌جور جاها احتیاط واجب است، امّا آنجا که علم اجمالی منحل می‌شود، دیگر کالعدم است و فاقد اثر. حال ما نحن فیه نیز از آن دسته علم اجمالی‌هاست که منحل می‌شوند. چرا؟

زیرا که اقلّ متیقّن است و اکثر مشکوک و لذا اقلّ را اتیان کرده در اکثر برائت جاری می‌کنیم.

* تقریر شیخ از وجه و دلیل دوّم حضرات یعنی استصحاب عدم چگونه بود؟

این بود که فی‌المثل اگر شما شک نمودید که نمازهای دیروزتان را بجا آورده‌اید یا نه؟ اصل، عدم اتیان را اقتضاء دارد یعنی الشک فی وجود کلّ حادث، عدمه.

چرا؟ زیرا همه حوادث مسبوق به عدم‌اند و لذا هرچه را که شک نمودی انجام داده‌ای یا نه؟ بگو الاصل، عدم الاتیان، پس واجب است که اکثر را انجام دهی.

* پاسخ شیخ به این وجه چه بود؟

نه تنها پاسخی از این استصحاب نداد، بلکه اشکالات وارده برآن را نیز ردّ کرد و استصحاب مزبور را سر و سامان داد و لکن پاسخ آن در متن پایانی این بخش خواهد آمد.

* تقریر شیخ از وجه و دلیل سوّم مشهور یعنی: قاعده اشتغال در امر مشکوک چه بود؟

اولا بیان می‌دارد که این قاعده اشتغال غیر از آن قاعده اشتغال است که ابتدا روی آن بحث شد. چرا؟

زیرا آن قاعده اشتغال در مورد علم اجمالی و مقدّمه علمیّه بود، لکن این قاعده اشتغال مربوط به شک در سقوط یک امر است.

فی المثل یک امری آمده بود و ما نمی‌دانیم ساقط شده است یا نه؟ که قاعده اشتغال جاری می‌شود و اشتغال یقینی برائت یقینیّه می‌طلبد.

برای مثال اوّل ظهر امری از جانب مولی متوجّه من شد ولی شک دارم که این امر از من ساقط شده است یا نه؟ که این شک، شک در سقوط امر است.

در اینجا نیاز به قاعده اشتغال است و اشتغال هم برائت یقینیّه می‌خواهد و ربطی به علم اجمالی ندارد.

* نکته اساسی در اینجا چیست؟

این است که قاعده اشتغال را چگونه در اینجا جاری می‌کنند؟

* پاسخ آنها چیست؟

این است که می‌گویند روی این حساب که امری آمده و نمی‌دانم که این امر ساقط شده یا نه؟

ص: ۲۸۳

* پس سؤال شیخ از چیست؟

این است که در ما نحن فیه که من شک می‌کنم اقلّ از من فوت شده و یا اکثر؟ حضرات می‌گویند: نسبت به اکثر قاعده اشتغال جاری کنید.

* دوباره سؤال شیخ در این است که روی چه امری چنین دستوری می‌دهید؟ آیا روی ملاحظه امر اوّل که فرمود بلند شو و نماز بخوان، اینکه وقتش تمام شد و از بین رفت و یا به خاطر امر جدید یعنی اقض ما فات قاعده اشتغال جاری می‌کنید؟ اگر بگوئید بله روی امر جدید است خواهیم گفت نسبت به اکثر که شک دارم که در حقّ من حادث شده است یا نه؟ یعنی شک دارم که اصلا اقض ما فات دارم یا نه؟

حال امری که من در حدوث آن شک دارم چه جای قاعده اشتغال است؟

بنابراین بفرمائید ببینیم این قاعده اشتغال را که به احتمال وجود امر جاری می‌کنید چه امری است آیا امر سابق مدّ نظرتان است و یا امر لاحق؟ اگر سابق است که مرتفع شد، اگر لاحق است که مشکوک است؟ چه پاسخ می‌دهید؟

حضرات مشهور پاسخ می‌دهند که:

اولاـ ما معتقدیم که قضاء تابع اداء است به این معنا که امر اوّل که آمد مادامی که انجام نگیرد ساقط نمی‌شود. حال اگر سؤال شود که چرا ساقط نمی‌شود، پس چرا فرموده نماز ظهر را از دلوک شمس تا غسق لیل از شما می‌خواهم و عمر این امر را همراه با مأموربه‌اش مشخص کرده و شما چطور می‌گوئید این مأمور به باقی است و تا انجام نشود امرش به پایان نمی‌رسد و چرا به این می‌گوئید این واجب موقت است پاسخ می‌دهند که: خیر این از باب تعدّد مطلوب است، چرا که مطلوب دوتاست یکی مأمور به آن است که تا انجام نشود از عهده شما ساقط نمی‌شود و یکی انجام آن مأمور به در آن‌وقت معیّن است که سپری شده و از بین رفته است.

لذا المقید یسقط و لکن المطلق یبقی.

* نتیجه بحث روی این مبنا چه می‌شود؟

این می‌شود که وقتی شما شک دارید که اکثر را اتیان کرده‌اید یا نه؟ خود احتمال می‌دهید که آن امر اوّل و مطلق مأمور به باقی است، لکن مقیّد آن بالاطاعه یا بالمعصیهٔ از میان رفته است.

پس روی احتمال بقای امر اشتغال یقینیّه حاصل می‌شود و اشتغال یقینی برائت یقینیّه می‌خواهد.

پس باید احتیاط کرده، اکثر را بجای آورید. خلاصه اینکه به شما می‌گویند: ما قاعده اشتغال را در ما نحن فیه از روی تعدّد مطلوب درست می‌کنیم.

* چه نتیجه‌ای از این پاسخ حضرات به دست می‌آید؟

ص: ۲۸۴

این نتیجه که اگر مولی هم نمی‌فرمود: اقض ما فات ما به شما می‌گفتیم که اقض ما فات. چرا؟

زیرا که مطلوب مطلق این امر که نماز باشد به حال خود باقی و برعهده توست.

* اگر به مشهور گفته شود که قضا تابع ادا نیست، بلکه تابع امر جدید است چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گویند اگر بگوئید قضا تابع ادا نیست بدین معنا که اگر شارع نمی‌فرمود:

اقض ما فات، کسی به شما نمی‌گفت روی امر اوّلی قضا کنید چرا که معصیت کرده و کار تمام‌شده است. به شما می‌گوییم: امر دوّم تنها جنبه استکشاف دارد و نه جنبه استبداء یعنی: این امر دوّم آمده تا قرینه شود و به ما بفهمانند که آن امر اوّل چه مطلق چه مقیّد از میان رفت و منحل شد.

پس اگر ما قضاء را براساس امر جدید واجب بدانیم، این امر را استکشافی دانسته و نه استبدائی در نتیجه باز هم همان نتیجه را می‌گیریم که:

تولی که شک داری اکثر را بجا آورده‌ای یا نه؟ احتمال می‌دهی که آن امر اوّل هنوز هم باقی باشد و لذا باید قاعده اشتغال را اجرا کرده، اکثر را اتیان کنی.

* پاسخ شیخ از این استدلال حضرات چیست؟

شیخ در پاسخ به این استدلال که در حقیقت پاسخ از استصحاب قبلی نیز در آن وجود دارد می‌فرماید:

عیب اوّل این استدلال این است که از کجا معلوم که تعدّد مطلوبی در کار باشد؟ و از کجا که امر اوّل منحل به مطلق و مقید شود؟ بلکه امر اوّل آمد و نماز را از دلوک شمس تا غسق اللیل واجب نمود و این امر تنها مقیّد است به آن‌وقت نه منحل به مطلق و مقیّد. لذا غروب که شد این امر یا بالاطاعهٔ و یا بالمعصیهٔ تمام می‌شود. و اما قضائی که واجب است با امر جدید است، امر جدید نیز استکشافی نبوده بلکه استبدائی و تازه است. امر اول امری بود که رفته بود روی ادا و این امر جدید امری است که رفته روی قضاء به عبارت دیگر: موضوع امر اوّل ادا بود و موضوع امر دوّم قضاء است و شما خلط مبحث کردید.

* و لذا شیخ می‌پرسد بالاخره این قاعده اشتغال را چگونه جاری می‌کنید اگر روی امر اوّل است که از بین رفته و اگر روی امر جدید است که شک در حدوث آن دارید؟ پس اشکال ما به قوت خود باقی است؟ تشبیه شیخ در مسئله چیست؟

می‌فرماید: ما نحن فیه یعنی اداء و قضاء یک امر دارد و این یک امر، از قبیل امر به شیء و امر به بدل است. یعنی امری آمده روی شیء و امر دیگری آمده روی بدل آن شیء و این دو امر متغایرند حال: در ما نحن فیه که مکلّف شک دارد، جای قاعده اشتغال نمی‌باشد، چرا که امر به شیء که از میان رفت امر به بدل را هم که در حدوثش شک دارد.

پس ما نحن فیه از قبیل مطلق و مقیّد نیست که به فرض اگر مقیّدش رفت مطلقش باقی باشد.

ص: ۲۸۵

به عبارت دیگر ما نحن فیه یعنی اداء و قضاء از قبیل امر به کلّی و امر به فرد آن کلّی نیست.

و در تبیین آن به ذکر مثالهایی پرداخته، می‌فرماید: ما نحن فیه مثل اینجا نیست که مولی به عبدش می‌گوید: روزه بگیر، آن‌هم روز پنج‌شنبه بگیر تا روزه بگیر یک امر کلّی باشد و روز پنج‌شنبه بگیر یک امر جزیی. و چنانچه عبد روز پنج‌شنبه روزه نگرفت، هرچند روزه آن روزش از بین رفته ولی روزه مورد نظر مولی سر جایش باشد و او موظف به اتیان آن در زمانی که امکان می‌یابد.

پس ما نحن فیه از قبیل امر به شیء است به بدل آن است و نه از اموری که شما گفتید.

* دوّمین پاسخ شیخ چیست؟

می‌فرماید: مگر شما نمی‌گوئید شک پس از وقت قابل اعتناء نیست، حال اگر مکلّف شک کرد که آیا دو سال پیش از این نمازهایش را خوانده است یا نه؟ آیا این شک بعد از وقت نیست؟ اگر هست پس چرا قاعده اشتغال جاری می‌کنید؟ اگر این شک قبل از تمام شدن وقت بود، استصحاب شما درست بود، لکن شک بعد از وقت است.

پس باید بدانید شک پس از وقت جای قاعده فراغ است یعنی بگو که ان‌شاءالله به جا آورده‌ام و این جواب هم از قاعده استصحاب است و هم از قاعده اشتغال.

* سومین پاسخ شیخ به حضرات چیست؟

این است که چطور قاعده اشتغال را فی ما تحمّله ابویه جاری نکردید و گفتید اقلّ را به جا آورید ولی در ما تحمّله عن نفسه جاری می‌کنید؟

پس: هنگام شک در اقلّ و اکثر نماز ابوین باید این قواعد را جاری می‌کردید چرا نکردید؟

ص: ۲۸۶

المطلب الثالث فیما دار الأمر فیه بین الوجوب و الحرمة و فیه مسائل:

المسألة الاولی فی حکم دوران الأمر بین الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدلیل علی تعیین أحدهما بعد قیام الدلیل علی أحدهما کما إذا اختلفت الأمّة علی القولین بحیث علم عدم الثالث.

و لا ینبغی الإشکال فی إجراء أصالة عدم کلّ من الوجوب و الحرمة- بمعنی نفی الآثار المتعلّقة بکلّ واحد منهما بالخصوص- إذا لم یلزم مخالفة علم تفصیلی، بل و لو استلزم ذلک علی وجه تقدّم فی أول الکتاب فی فروع اعتبار العلم الإجمالی.

و إنّما الکلام هنا فی حکم الواقعة من حیث جریان أصالة البراءة و عدمه، فإنّ فی المسألة وجوها ثلاثة:

الحکم بالإباحة ظاهرا، نظیر ما یحتمل التحریم و غیر الوجوب، و التوقّف بمعنی عدم الحکم بشیء لا ظاهرا و لا واقعا و وجوب الأخذ بأحدهما بعینه أو لا بعینه.

و مرجعه إلی إلغاء الشارع لکلا الاحتمالین، فلا حرج فی الفعل و لا فی الترک بحکم العقل، و إلّا لزم الترجیح بلا مرجح.

ص: ۲۸۷

ترجمه:

[مطلب سوم: در جایی که امر بین وجوب و حرمت دایر شود]

مسأله اوّل [در حکم دوران امر میان وجوب و حرمت بخاطر فقدان دلیل جهت تعیین یکی از آن دو پس از اقامه دلیل بر یکی از وجوب و حرمت]

اشاره

در حکم دوران امر میان وجوب و حرمت بخاطر فقدان دلیل جهت تعیین یکی از آن دو پس از اقامه دلیل (اجمالی) بر یکی از وجوب و حرمت. چنانکه اگر اختلاف کنند امت مسلمان بر دو قول به گونه‌ای است که نبود قول سومی از آن دانسته می‌شود. (مثلا برخی ردّ سلام را بر مصلّی واجب و برخی آن را حرام دانسته‌اند، حال درست است که هیچیک از وجوب و حرمت بر ما معیّن نشده و لکن اجمالا می‌دانیم که یکی از این دو برعهده ماست و نه امر دیگری).

مرحله اوّل از بحث

و اشکال کردن به اجراء اصالت عدم هریک از وجوب و حرمت (که) به‌معنای نفی و برداشتن اثر (و یا آثار) اختصاصی متعلّق به هریک از آن دو است شایسته نیست در صورتی که (این اجراء) مستلزم مخالفت (علم اجمالی) و علم تفصیلی عملی نباشد، بلکه بنا بر آن قولی که در اوّل کتاب در فروع اعتبار علم اجمالی گذشت اگر مستلزم (مخالفت علم اجمالی عملی هم باشد) مشکل ندارد (چرا که برخی گفته‌اند علم اجمالی کالعدم و فاقد اثر است).

مرحله دوم از بحث

سخن ما در اینجا (یعنی: دوران بین المحذورین) در حکم واقعی است از این جهت (که آیا) اصالة البراءة جاری می‌شود یا نه؟ (با اینکه علم اجمالی ما به جنس تکلیف است. یعنی: اجمالا می‌دانیم که یا وجوب است و یا حرمت).

اقوال و وجوه مختلفه در این مسئله

۱- حکم به اباحه ظاهریّه (و اجراء اصل برائت نسبت به هریک از احتمال وجوب و حرمت) مثل:
شبهات وجوبیه و شبهات تحریمیّه.
۲- توقف است به‌معنای حکم نکردن به چیزی نه ظاهری و نه واقعی (و بلا- حکم فرض کردن مسئله است) و بازگشت توقّف به القاء شارع است در (بلا- حکم بودن) هریک از دو احتمال، پس به حکم عقل حرجی در فعل و ترک وجود ندارد (در نتیجه: به خاطر بلا حکم بودن هم فعلش جایز است، هم ترکش)، وگرنه (اگر برای یک طرف حکم‌تراشی کنیم) ترجیح بلا مرجّح لازم آید.
۳- وجوب اخذ به یکی از دو طرف وجوب و یا حرمت است بعینه و یا لا بعینه.

ص: ۲۸۸

(تشریح المسائل)

* دومین اصل از اصول عملیه چه اصلی است؟

اصالة التخییر است که:

۱- یک اصل عقلی محض است، یعنی حاکم به آن عقل مستقل است.

۲- مجرای آن، دوران بین المحذورین است

* دوران بین المحذورین در دو عمل است یا درک عمل؟

۱- گاهی در دو عمل است، مثلاـ علم اجمالی داریم به اینکه در اسلام یا نماز جمعه واجب است و یا شرب خمر حرام، لکن علم تفصیلی نداریم که حکم شرعی کدام است؟ آیا وجوب جمعه است و یا حرمت شرب خمر؟

* در چنین مواردی باتوجّه به وجود علم اجمالی جای جریان احتیاط و یا اجراء اصل عدم؟

چون اجراء اصل عدم در ناحیه احتمال وجوب و احتمال حرمت مستلزم مخالفت عملیه قطعیّه با علم اجمالی است و علم اجمالی هم واقع را در ما منجرّ می‌کند، جای جریان احتیاط است. یعنی: هم باید نماز جمعه را اتیان کنیم، هم باید شرب خمر را ترک نماییم. و گاهی اشتباه واجب با حرام در یک عمل است که از این اشتباه تعبیر به دوران امر بین المحذورین می‌شود.

* مورد بحث ما در اینجا کدام یک از دو مورد فوق است؟

مورد اخیر است یعنی آنجا که اشتباه واجب با حرام در یک عمل است. مثل اینکه شما شک کنید که آیا جواب سلام بر مصلّی واجب است یا حرام؟ و آیا دفن میت کافی واجب است یا حرام.

* منظور از دوران بین المحذورین چیست؟

این است که مکلف نمی‌تواند که هر دو طرف وجوب و حرمت را رعایت کند چرا که اجتماع نقیضین پیش می‌آید. به عبارت دیگر: نه موافقت قطعیه با هر دو طرف میسورات و نه مخالفت قطعیّه.

* پس تکلیف چنین مکلّفی چیست؟

این است که:

۱- یا عمل واحد را انجام می‌دهد که با احتمال وجوب موافقت کرده و موافقت احتمالیه حاصل می‌شود.

۲- و یا عمل واحد را ترک می‌کند که با احتمال حرمت موافقت کرده و موافقت احتمالیه حاصل می‌شود.

* صور مختلف شک را جهت یادآوری در یک چارت مختص نشان دهید.

- صور شک به‌طور کلی ۴۸ صورت است. از مجموعه این صور ۲۴ تا مربوط به استصحاب و ۱۲ تا مربوط به احتیاط و ۱۲ تا مربوط به دو اصل برائت و تخییر است.

ص: ۲۸۹

* صور اخیر تحت چه عناوینی مطرح شده‌اند؟

تحت عنوان سه مطلب:

- مطلب اوّل: شک در تکلیف و شبهه وجوبیه است که دارای چهار مسئله بود و بیان آن در بحث برائت گذشت که مجرای اصل برائت است.

- مطلب دوم: شک در تکلیف و شبهه وجوبیه که دارای چهار مسئله و مجرای اصالهٔ البراءهٔ است که مفصلا مورد بحث قرار گرفت.

- مطلب سوّم: شک در (نوع) تکلیف (و نه جنس آن) و دوران بین المحذورین است که در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد و مجرای اصالهٔ التخییر است.

* مطلب اخیر دارای چند مسئله است؟

دارای چهار مسئله است:

دوران بین المحذورین بجهت فقدان نصّ.

دوران بین المحذورین بجهت اجمال نصّ.

دوران بین المحذورین بجهت تعارض نصّین.

دوران بین المحذورین بجهت شبهه موضوعیه.

* اولین مسئله از مسائل اربعه مطلب سوم چیست؟

دوران بین المحذورین یعنی: وجوب و حرمت است

* منشا این شبهه چیست؟

فقدان نصّ.

* آیا مراد از فقدان نصّ در اینجا این است که اصلا نصّی وجود ندارد؟

خیر، بلکه اجمالا می‌دانیم که یکی از وجوب و یا حرمت دلیل دارد ولی این حکم کدامیک از وجوب و یا حرمت است نمی‌دانیم. به عبارت دیگر: دلیل بر تعیین یکی از آن دو نداریم.

فی‌المثل: نصف علماء امت فرموده‌اند نماز جمعه در عصر غیبت واجب است و نصف دیگر فرموده‌اند: حرام است.

* با توجّه به مقدّمات مزبور مراد از (کما اذا اختلفت الأمّهٔ علی القولین ...) چیست؟

این است که:

۱- از طرفی برحسب روایات متواتره می‌دانیم که هیچ واقعه و حادثه‌ای خالی از حکم نیست.

ص: ۲۹۰

۲- و از طرف دیگر هر دو گروه امت بر اینکه حکم ثالثی در این واقعه غیر از وجوب یا حرمت وجود ندارد متفق‌اند.

پس: امر منحصر می‌شود به یکی از این دو که جمعه یا واجب است یا حرام، لکن هیچ دلیلی بر تعیین یکی از این دو وجود ندارد:

و یا فی‌المثل:

نصف علماء امت گفته‌اند: دفن میّت کافر واجب است و نصف دیگر گفته‌اند حرام است. یعنی همچون مثال قبل دوران بین المحذورین است.

حال سؤال این است که: در چنین مواردی چه باید کرد؟

* قبل از پاسخ به سؤال مزبور جهت روشن شدن محل نزاع بفرمایید مباحث موجود در دوران امر میان وجوب و حرمت راجع به چیست؟

۱- یک بحث راجع به استصحاب عدم هریک از وجوب و حرمت است که به مناسبت اینجا مطرح شده است.

۲- و یک بحث راجع به اصول ثلاثه دیگر است که باید دید ما نحن فیه مجرای کدامیک از آنهاست؟

* حاصل مطلب در (و لا ینبغی الاشکال فی اجراء اصالهٔ عدم کلّ من الوجوب و الحرمهٔ ...) چیست؟

این است که: استصحاب عدم نسبت به آثار مختصه هریک از وجوب و حرمت بلا اشکال است.

فی‌المثل: شما نذر کرده‌ای که اگر زمانی واجبی را انجام دادی به شکرانه آن ۱۰۰ تومان صدقه بدهی.

حال آمدی و پس از اینکه نماز جمعه را خواندی و یا میّت کافر را دفن کردی شک کنی که آیا نماز جمعه واجب است و شما واجبی را انجام داده‌ای تا تصدّق و وفاء به نذر بر شما واجب باشد یا نه؟

در اینجا می‌توانی استصحاب کنی عدم وجوب را و نتیجه بگیری که پس تصدّق بر من واجب نیست.

و یا فی‌المثل: نذر کرده‌ای که هرگاه حرامی را ترک نمودی به شکرانه این ترک حرام ۲۰۰ تومان صدقه بدهی.

حاصل آمد و پس از اینکه شرب تتن را ترک کردی شک کنی که آیا شرب تتن حرام است تا تو ترک حرامی کرده و تصدّق بر تو واجب باشد و یا اینکه نه حرام نیست؟

در اینجا استصحاب می‌کنی عدم حرمت را و نتیجه می‌گیری عدم وجوب تصدّق را بر خودت.

* پس مراد از (بمعنی نفی الآثار المتعلقهٔ بکلّ واحد منهما بالخصوص) چیست؟

این است که: استصحاب عدم چنانکه گذشت تنها در آثار مختصّه هریک از وجوب و حرمت اجراء می‌شود و نه در آثار مشترکه که بر کلّی و قدر جامع بار می‌شود.

ص: ۲۹۱

فی‌المثل: شما قسم می‌خوری که اگر مرتکب یک تکلیف الزامی شدی ۵۰۰ تومان صدقه بدهی حال آمدی و پس از اینکه نماز جمعه را خواندی شک کنی که آیا نماز جمعه یک تکلیف الزامی است یا نه؟ چه می کنی در اینجا نمی‌توانی استصحاب کنی عدم وجوب و یا عدم حرمت جمعه را و نتیجه بگیری عدم وجوب تصدّق بر خودت را. چرا؟

زیرا جمعه فی الواقع یا واجب است یا حرام و هریک از این دو که باشد، شما مرتکب تکلیف الزامی شده‌ای، پس تصدق بر شما واجب است.

* پس مراد از (اذا لم یلزم مخالفهٔ علم تفصیلی ... الی آخر) چیست؟

این است که:

۱- اجرای استصحاب عدم نسبت به آثار مختصّه، تا زمانی قابل قبول است که مستلزم مخالفت عملیّه قطعیّه با علم اجمالی نشود.

فی‌المثل: شما نذر کرده‌ای که چنانچه مرتکب حرامی شدی به جهت تنبیه خودتان دو هزار تومان صدقه بدهی و چنانچه واجبی را انجام دادی بعنوان شکرانه آن بیست هزار تومان صدقه بدهی.

حال اگر شما به‌عنوان مصلّی پاسخ سلام سلام‌کننده را دادی و یا میّت کافری را دفن کردی دیگر نمی‌توانی بگوئی، اصل عدم وجوب رد سلام است پس دادن ده‌هزار تومان بر من واجب نیست و نیز نمی‌توانی بگویی اصل عدم حرمت است پس بیست هزار تومان بر من واجب نیست چرا؟

زیرا شما علم اجمالی داری که یکی از ده و یا بیست هزار تومان از ملک شما خارج شده است. لذا با وجود علم اجمالی دیگر اصل عدم، جاری نمی‌شود.

۲- و نیز استصحاب عدم تا زمانی نسبت به آثار مختصّه وجوب یا حرمت جاری می‌شود که مستلزم مخالفت عملیّه قطعیّه با علم تفصیلی حاصل شده از علم اجمالی نشود.

فی‌المثل: در مثال بالا-اگر با وجود علم اجمالی که ده یا بیست هزار تومان از ملک شما خارج شده، هر دو مقدار را بدهید و جاریه‌ای بخرید و با او مباشرت کنید، علم تفصیلی خواهید داشت بجز اینکه این قرابت و مباشرت حرام است.

یعنی: اجراء اصل عدم وجوب و حرمت منجرّ به این مفسده می‌شود. پس در اینجا جاری نمی‌شود.

* حاصل مطلب در (انّما الکلام هنا فی حکم الواقعهٔ من حیث جریان اصالهٔ البراءهٔ ... الی آخر) چیست؟

این است که:

سخن در ما نحن فیه یعنی دوران میان وجوب و حرمت و اینکه آیا اصالهٔ البراءهٔ در آن جاری می‌شود یا نه؟ که در این مسئله اقوال مختلفی وجود دارد.

ص: ۲۹۲

* قبل از بررسی اقوال مزبور بفرمایید که آیا اصل احتیاط در دوران بین المحذورین جاری می‌شود یا نه؟

قدر مسلّم خیر.

* چرا و به چه دلیل؟

چون‌که احتیاط یعنی موافقت قطعیه با تمام صور و حال آنکه فرض بحث در دوران بین المحذورین در جایی است که موافقت قطعیه ممکن نیست زیرا که مکلّف، اگر انجام دهد با احتمال وجوب موافقت کرده لکن با احتمال حرمت مخالفت نموده و اگر ترک کند با احتمال حرمت موافقت کرده لکن با احتمال وجوب مخالفت نموده.

در نتیجه: دائما موافقت و مخالفت احتمالی می‌باشد، و از اینجا جای احتیاط نیست.

* پس در باب دوران بین المحذورین چه باید کرد؟

پنج قول در این مقام مطرح است که باید یکی پس از دیگری مورد بررسی قرار گرفته

* مراد از (الحکم بالاباحهٔ ظاهرا، نظیر ما یحتمل التحریم و غیر الوجوب) چیست؟

این است که: جماعتی در این‌گونه موارد نسبت به هریک از احتمال وجوب و حرمت اصل برائت جاری کرده و حکم به اباحه ظاهریه نموده‌اند به این معنا که:

۱- در جانب احتمال وجوب دلیل بر تعیین نداریم لذا شک می‌کنیم که آیا واجب است یا نه؟ در نتیجه اصل برائت از وجوب جاری می‌کنیم.

۲- و هکذا در جانب احتمال حرمت هم دلیلی بر تعیین حرمت نداریم لذا شک می‌کنیم که آیا حرام است یا نه؟ در نتیجه اصل برائت جاری کرده و حکم به اباحه ظاهریّه می‌کنیم.

* مراد از (و التّوقّف بمعنی عدم الحکم بشیء لا ظاهرا و لا واقعا) چیست؟

این است که جماعتی نیز در ما نحن فیه از نظر فتوا قائل به توقف شده‌اند. به این معنا که نه فتوا به اباحه می‌دهند و نه به وجوب و نه به حرمت و نه برطبق حکم ظاهری و نه واقعی.

بلکه اساسا حکم نکرده و واقعه را بدون حکم فرض می‌کنند آنگاه در مقام عمل در وسعت بوده و عملا الّا و لابدّ یک طرف را انجام می‌دهد و هر طرف که باشد فاقد اشکال است.

یعنی: اگر انجام دهد با احتمال وجوب می‌سازد و اگر ترکش کند با احتمال حرمت می‌سازد.

* مراد از (وجوب الاخذ باحدهما بعینه ...) چیست؟

این است که:

جماعتی می‌گویند در این‌گونه موارد مکلّف باید معیّنا جانب حرمت را اخذ کند یعنی: یجب علینا الالتزام باحدهما المعیّن و هو احتمال الحرمهٔ لا الوجوب.

ص: ۲۹۳

* پس مراد از (او لا بعینه) در پایان متن سؤال فوق چیست؟

این است که: در ما نحن فیه، جماعتی فتوا به تخییر استمراری داده‌اند به این معنا که: در دوران بین المحذورین وظیفه ما اخذ به یکی از وجوب حرمت است لا علی التعیین.

یعنی: در انتخاب احدهما مخیّر هستم و این تخییر هم استمراری است. یعنی: هر واقعه‌ای از وقایع، حکم جداگانه‌ای دارد و مکلّف در هرکدام از آنها مخیّر است که جانب حرمت را اخذ کند و عمل را ترک کند و یا احتمال وجوب را ملتزم شود و عمل را اتیان نماید.

۲- و جماعتی فتوا به تخییر ابتدایی داده‌اند به این معنا که:

در مسئله دوران بین المحذورین باید به یک طرف اخذ کنیم ولی کدام طرف باشد در تعیین آن اختیار با ما است، منتهی تخییر ابتدایی است.

یعنی: اولین بار که چنین واقعه‌ای رخ داد و فی‌المثل میّت کافری در خارج محقّق شد مکلّف مخیّر است بین الفعل و الترک، لکن وقتی در این حادثه یک طرف را اخذ نمودیم باید در وقایع و حوادث آتیه نیز به همان طرف ملتزم شده و به آن اخذ نماییم.

به عبارت دیگر:

اگر وجوب را اختیار کرده وجوب و چنانچه حرمت را برگزیده برای همیشه حرمت باشد.

* مقدّمهٔ بفرمایید عملی که امرش دائر است میان وجوب و حرمت تعبدی است یا توصّلی؟

از چهار حال خارج نیست:

۱- یا کلاهما تعبدی باشند، بدین معنا که اگر فی الواقع واجب است تعبدی است و اگر حرام است باز هم تعبدی است.

۲- و یا یکی از دو احتمال بطور معیّن تعبدی و دیگری توصلی است، یعنی اگر مثلا در واقع واجب باشد، تعبدی است و چنانچه حرام باشد توصّلی است که ترکش محتاج به قصد قربت نیست.

۳- و یا یکی از آن دو لا علی التعیین تعبّدی و دیگری توصلی است، لکن اینکه کدامیک معینا تعبدی و کدامیک توصلی است مشخّص نیست.

۴- و یا کلاهما توصّلی هستند یعنی اگر در واقع واجب باشد ذات العمل بدون قصد قربت واجب است و چنانچه حرام باشد. ترک العمل نیاز به قصد قربت ندارد.

ص: ۲۹۴

متن:

و محلّ هذه الوجوه ما لو كان كلّ من الوجوب و التحريم توصليّا بحيث يسقط بمجرّد الموافقة، إذ لو كانا تعبّديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعيّن كذلك، لم يكن إشكال فى عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحة، لأنّه مخالفة قطعيّة عمليّة.

و كيف كان: فقد يقال فى محلّ الكلام بالإباحة ظاهرا، لعموم أدلّة الإباحة الظاهريّة، مثل قولهم:

«كلّ شىء لك حلال»(۱)، و قولهم: «ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»(۲)، فإنّ كلّا من الوجوب و الحرمة قد حجب عن العباد علمه، و غير ذلك من أدلّته، حتّى قوله عليه السّلام: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى أو أمر» على رواية الشيخ(۳)، إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلا، فيصدق هنا أنّه لم يرد أمر و لا نهى.

هذا كلّه، مضافا إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كلّ من الفعل و الترك، فإنّ الجهل بأصل الوجوب علّة تامّة عقلا لقبح العقاب على الترك من غير مدخليّة لانتفاء احتمال الحرمة فيه، و كذا الجهل بأصل الحرمة.

۱- الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ۲.

۲- الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۸.

۳- أمالى الطوسى: ۶۶۹، الحديث ۱۴۰۵/ ۱۲.

ص: ۲۹۵

ترجمه:

بیان محل نزاع در مسئله

و محلّ (هریک از) این وجوه و اقوال آنجایی است که هریک از احتمال وجوب و احتمال حرمت توصّلی باشد (مثل دفن الکافر واجب او حرام، هرکدام که باشد توصّلی است).

به‌طوری که به مجرّد موافقت (و دفن کافر، تکلیف) واجب ساقط می‌شود (و بالعکس اگر دفن او حرام باشد و دفن نشود باز حرمت ساقط می‌شود).

زیرا اگر هر دو تعبدی باشند، نیازمند به قصد امتثال تکلیف‌اند و یا یکی از آن دو، بطور معین تعبدی و نیازمند به نیت باشد، در عدم جواز طرح این دو (قول اوّل و دوّم) و رجوع به اباحه اشکالی وجود ندارد (یعنی قول اوّل و دوم در این صورت بی‌معناست) زیرا (اخذ نکردن احد القولین) مخالفت عملیّه است.

ادلّه شرعیّه و عقلیه در اباحه ظاهریّه در دوران بین المحذورین

اشاره

گاهی در محلّ کلام (یعنی دوران بین المحذورین) قائل به اباحه ظاهریه شده‌اند، به دلیل عموم و شمول ادله ظاهریه، مثل: ۱- قولهم: کلّ شیء لک حلال. ۲- و قولهم: ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. زیرا هریک از وجوب و حرمت علمش از بندگان خدا مستور و محجوب شده است (و به دلیل) سایر ادله اباحه ظاهریّه حتی این سخن معصوم علیه السّلام که می‌فرماید: کلّ شیء مطلق بنا بر روایت شیخ طوسی (چون یرد امر او نهی یعنی: یرد امر تعیینا یا یرد نهی تعیینا) چرا که ظاهر (حدیث) ورود یکی از این دو است به نحوی که (یکی از وجوب و یا حرمت) تفضیلا دانسته شود.

پس: در ما نحن فیه صدق می‌کند که نه امری وارد شده (تعیینا) و نه نهی (و لذا اباحه ظاهریه و دلالت ادله شرعیه برآن در اینجا ثابت است).

علاوه بر حکم عقل به قبح مؤاخذه به هریک از فعل و ترک، زیرا که جهل به اصل وجوب عقلا علّت تامّه است برای قبح عقاب بر ترک (یعنی: در ما نحن فیه علم اجمالی به اصل وجوب نداریم بلکه اصل وجوب مشکوک است مثل: دعاء عند رؤیهٔ الهلال که نمی‌دانیم واجب است یا نه برخلاف ظهر و جمعه که ما در اصل وجوب شک نداریم بلکه شک داریم که کدام‌یک از این دو واجب است)، بدون اینکه عدم احتمال حرمت آن (یعنی: قبح عقاب بلابیان) مدخلیّت داشته باشد (که فی المثل بگوییم: بله هنگامی که شک کردیم در اصل وجوب، قبح عقاب بلابیان ندارد) و این‌چنین است (حکم) جهل به اصل حرمت (که جای جریان قبح عقاب بلابیان است).

ص: ۲۹۶

متن:

و لیس العلم بجنس التکلیف المردّد بین نوعی الوجوب و الحرمهٔ کالعلم بنوع التکلیف المتعلّق بأمر مردّد، حتّی یقال: إنّ التکلیف فی المقام معلوم إجمالا.

و أمّا دعوی وجوب الالتزام بحکم اللّه تعالی، لعموم دلیل وجوب الانقیاد للشرع، ففیها:

أنّ المراد بوجوب الالتزام: إن ارید وجوب موافقهٔ حکم اللّه فهو حاصل فیما نحن فیه، فإنّ فی الفعل موافقهٔ للوجوب و فی الترک موافقهٔ للحرمهٔ، إذ المفروض عدم توقّف الموافقهٔ فی المقام علی قصد الامتثال.

و إن ارید وجوب الانقیاد و التدیّن بحکم اللّه فهو تابع للعلم بالحکم، فإن علم تفصیلا وجب التدیّن به کذلک، و إن علم إجمالا وجب التدیّن بثبوته فی الواقع، و لا ینافی ذلک التدیّن حینئذ بإباحته ظاهرا، إذ الحکم الظاهری لا یجوز أن یکون معلوم المخالفهٔ تفصیلا للحکم الواقعی من حیث العمل، لا من حیث التدیّن به.

و منه یظهر اندفاع ما یقال: من أنّ الالتزام و إن لم یکن واجبا بأحدهما، إلّا أنّ طرحهما و الحکم بالإباحهٔ طرح لحکم اللّه الواقعی، و هو محرّم. و علیه یبنی عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمّهٔ علی قولین یعلم دخول الإمام علیه السّلام فی أحدهما.

توضیح الاندفاع: أنّ المحرّم و هو الطرح فی مقام العمل غیر متحقّق، و الواجب فی مقام التدیّن الالتزام بحکم اللّه علی ما هو علیه فی الواقع، و هو أیضا متحقّق فی الواقع، فلم یبق إلّا وجوب تعبّد المکلف و تدیّنه و التزامه بما یحتمل الموافقهٔ للحکم الواقعی، و هذا ممّا لا دلیل علی وجوبه أصلا.

ترجمه:

وجه اوّل در پاسخ به اینکه با وجود علم اجمالی چطور به اباحه رجوع نمودید

این است که: علم به جنس تکلیف که مردّد است میان نوع وجوب و حرمت (یعنی: اصلا نمی‌دانم که حکم وجوب است یا حرمت) مثل علم به نوع تکلیف که متعلّق است به امر مردد (یعنی: وجوب و یا حرمت را می‌دانم لکن ظهر است و یا جمعه نمی‌دانم) نیست، تا اینکه گفته شود تکلیف در اینجا بالاجمال معلوم است.

ص: ۲۹۷

وجه دوّم: در پاسخ به اینکه پس التزام به حکم خدا چه می‌شود

این است که: در ادعـای وجوب التزام به حکم خـدای تعالی (و ملتزم شـدن به آن) بخاطر عمومیّت دلیل وجوب انقیاد در برابر شـرع (مثل: أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ ...* که هم شامل علم تفصیلی می‌شود و هم شامل صورت علم اجمالی). مراد از وجوب التزام:

۱- اگر وجوب موافقت عملی (با) حکم خدا اراده شده باشد، که آن در ما نحن فیه حاصل است، چرا که در فعل و انجام (دفن میّت کافر مثلا) موافقت با وجوب (حاصل می‌شود) و در ترک (دفن او) موافقت با حرمت، چرا که فرض در اینجا این است که: موافقت (با حکم خدا) متوقّف بر قصد امتثال نیست.

۲- و اگر وجوب انقیاد و تـدین (قلبی) به حکم خـدا اراده شـده است که آن (نیز) در ما نحن فیه (یعنی دوران بین المحذورین) تابع علم به حکم است.

پس: اگر تفصیلا دانسته شود این عمل واجب است یا حرام، (شما هم) تفصیلا ملتزم و متدین به وجوب (و یا حرمت) آنی.

و اگر اجمالاـ دانسـته شـود که این عمـل واجب است (و یـا حرام)، (شـما هم) اجمالاـ ملـتزم و متـدین به وجـوب (و یـا حرمت) آنی فی‌الواقع (یعنی: علی ما هو علیه فی‌الواقع).

و این تـدین (به حکم الله علی مـا هو علیه فی‌الواقع) منافـاتی نـدارد بـا آن (حکم بـا ابـاحه ظـاهریه) زیرا معلوم المخالفـهٔ بودن حکم ظاهری به نحو تفصـیلی از جهت عمل با حکم واقعی جایز نیست و نه از جهت تـدین به آن (یعنی: منافاتی ندارد که ظاهرا متدین به اباحه باشیم و واقعا به علی ما هو علیه) و از این مطلب روشن می‌شود پاسخ آنچه گفته شد مبنی بر اینکه:

و اگرچه الزامی نسبت به یکی از این دو (وجوب و حرمت) واجب نبود و لکن طرح و دور انـداختن این دو و حکم به اباحه ظاهریه طرح حکم واقعی خداونـد است و این حرام است ولی عـدم جواز ایجـاد قول سوم در زمـانی که امت بر دو قول اختلاـف نمودنـد و معلوم است که امام در یکی از دو طرف است بر همین اساس بنا گردید.

توضیح آن دفـاع این است که: آنچه حرام است طرح (حکم الله) در مقام عمل است که (در ما نحن فیه) تحقق نـدارد. و (آنچه) در مقام تدین واجب است التزام به حکم خدا علی ما هو علیه است که آن‌هم در واقع (و دل هر مسـلمانی) محقق است. پس (اشـکالی) باقی نماند جز (اینکه شما قائل به) وجوب تعبّد مکلّف و تدین او شدید. در برابر آنچه احتمال دارد موافق با حکم واقعی باشد و این از جمله اموری است که اصلا دلیلی بر وجوب آن وجود ندارد.

ص: ۲۹۸

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (و محلّ هذه الوجوه ما لو کان کل من الوجوب و الحرمهٔ توصلیا) چیست؟

بیان محلّ نزاع است مبنی بر اینکه:

اقوال و وجوه مذکور در جایی متصوّرند که هر دو احتمال وجوب و حرمت و یا یکی از آن دو لا علی التعیین توصّلی باشد.

لکن اگر هر دو طرف وجوب و حرمت یـا یکی از آن دو علی التعیین تعبـدی باشـد دیگر قـول اوّل و دوّم یعنی: ابـاحه و توقّـف در چنین جایی جریان نخواهد داشت اگرچه اقوال دیگر احتمال جریان دارند.

* سرّ مطلب چیست؟

این است که: اگر هر دو طرف تعبّدی باشد برای اجرای قول به اباحه و قول به توقّف محذور وجود دارد.

و آن مخالفت عملیه قطعیه است.

فی‌المثل: جهر به بسم الله در نمازهای یومیّه یا واجب است یا حرام؟ هریک که باشد قصد قربت لازم دارد، لذا:

اگر گفتید بسم الله واجب است و من دوست دارم آن را جهرا بخوانم می‌گوییم این جهری خواندن شما مخالفت عملیه است. چرا؟

زیرا که جهر به بسم اللّه یا واجب است یا حرام، اگر حرام باشد شـما مرتکب حرام شده‌ای و اگر واجب باشد چون بدون قصد قربت است باز هم مخالفت کرده‌ای.

پس در اینجـا جریـان قـول اوّل و دوّم مسـتلزم مخـالفت عملیـه اسـت، یعنی: یـا واجب را ترک کرده‌ای یـا حرام را بـدون نیت ترک کرده‌ای. و حـال آنکه بحث ما در موردی که مخالفت عملیه ممکن نباشـد بلکه مخالفت و موافقت، احتمالی است و این منحصـر به اقوال دیگر است.

* آیا اگر احدهما المعیّن تعبدی باشد باز هم اجرای قول به اباحه و توقف مخالفت عملیه است؟

بله، چرا که فی المثل:

مـن نمی‌دانـم جهر به بسم الله واجب است یـا حرام؟ لکن این را می‌دانم که اگر واجب باشـد قصـد قربت لازم دارد و چنـانچه حرام باشد نه.

حال اگر از شما بپرسند که در اینجا قول به اباحه را اختیار می‌کنید و یا قول به توقف را، چه می‌گویید؟

اگر بگویید قول اوّل را اختیار کرده و بسم الله را جهرا می‌خوانم، به تو می‌گوییم:

این مخالفت عملیه است چرا که یا حرام را مرتکب شده‌ای و یا واجب را بدون قصد قربت اتیان نموده‌ای.

ص: ۲۹۹

و اگر بگویید: قول دوم یعنی جانب ترک را اختیار کرده‌ام باز به تو می گوییم:

بله، این انتخاب شما مستلزم مخالفت عملیه نیست، بلکه تنها مخالفت احتمالیه را به دنبال دارد.

بدین معنا که شاید واجب را ترک کرده باشی و لکن علم به مخالفت نداشته‌ای.

* مراد از (لعموم ادلّة الاباحة الظّاهریة ...) چیست؟

دلیل قائلین به اباحه ظاهریه در دوران بین المحذورین است مبنی بر اینکه: موضوع ادلّه برائت شرعیّه، عدم العلم است و این موضوع در ما نحن فیه نیز موجود است پس این ادلّه در ما نحن فیه نیز جاری می‌شوند و سبب حکم به اباحه ظاهریّه می‌شوند.

* اولین دلیل حضرات از ادلّه مزبور کدام دلیل است؟

این است که: در احادیث متعدّده‌ای آمده است که:

(کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف انّه حرام بعینه فتدعه) حال غایت مذکور در این عموم شامل ما نحن فیه نیز می‌شود چرا که در ما نحن فیه نیز ما علم نداریم که هذا العمل حرام بعینه، بلکه امر بر ما مشتبه است. لذا در ظاهر به حلیّت و اباحه حکم می کنیم.

نکته: رأی مرحوم آخوند نیز همین است که بیان شد.

* دومین دلیل حضرات از ادلّه مزبور چیست؟

حدیث حجب است که می‌فرماید: ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم حال این عموم در ما نحن فیه نیز جاری و ساری است. چرا؟

زیرا که خصوص وجوب علمش از ما محجوب است، خصوص حرمت هم علمش از ما محجوب است، پس از عهده ما مرفوع است و این همان مطلوب ماست.

* سومین دلیل حضرات از ادلّه مزبور چیست؟

این است که حدیث دیگر می گوید: کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه امر او نهی حال در ما نحن فیه نیز:

۱- نسبت به خصوص وجوب، امری نداریم پس اصالة البراءة جاری می کنیم.

۲- و نسبت به خصوص حرمت هم نهیی نداریم، و لذا حکم می کنیم به اباحه ظاهریه به عبارت دیگر می توان گفت.

۱- به حکم صدر حدیث در دوران بین المحذورین نیز حکم اباحه و اطلاق است.

۲- و غایت حدیث که حتی یرد ... باشد در ما نحن فیه نیز حاصل نشده است چرا؟

زیرا ظاهر حدیث این است که: حتّی یرد فیه امر تفصیلا یا یرد فیه نهی تفصیلا

ص: ۳۰۰

و حال آنکه در ما نحن فیه ما علم اجمالی داریم به ورود احدهما و نه علم تفصیلی پس: حکم می‌کنیم به اباحه ظاهریه.

* پس مراد از (مضافا الی حکم العقل بقبح المؤاخذهٔ علی کلّ من الفعل و الترک ... الخ) چیست؟

دلیل حضرات است بر جریان برائت عقلی در ما نحن فیه (دوران بین المحذورین) مبنی بر اینکه:

- نسبت به خصوص وجوب در ما نحن فیه بیانی از شارع نرسیده.

- عقاب بلابیان قبیح است.

پس: مکلف مرخص و آزاد است.

و:

نسبت به خصوص حرمت هم در ما نحن فیه بیانی از شارع به ما نرسیده.

عقاب بلابیان هم قبیح است.

پس: مکلّف مرخص و آزاد است.

به عبارت دیگر:

گاهی شک ما بعنوان شک در تکلیف، شک در اصل وجوب است.

و گاهی شک ما بعنوان شک در مکلّف به، شک در مصداق و فرد وجوب است.

حال در قسمت اوّل که شک ما در اصل وجوب است، عقل حکم می‌کند به اینکه: عقاب بلابیان قبیح است. بنابراین:

جهل شما به اصل وجوب علّت تامه است برای قبح عقاب بر ترک، اعم از اینکه احتمال حرمت در آنجا منتفی باشد مثل مواردی که در شبهات وجوبیه بود و یا اینکه نه منتفی نباشد بلکه احتمال حرمت هم باشد مثل ما نحن فیه که در حکم عقل تفاوتی وجود ندارد، چه احتمال حرمت باشد یا نباشد.

رأی ابتدا از شیخ نیز همین است که گذشت.

* نظر جناب شیخ را راجع به قول به اباحه در ما نحن فیه بیان کنید؟

می‌فرماید: این قول اشکال ندارد، چرا که نه حرمت را می‌دانی و نه وجوب را

پس: ادله برائت مثل: کل شیء مطلق در مورد تو جریان دارد.

به عبارت دیگر: شما نسبت به هر چیزی تا زمانی که تعیینا علم به نهی و یا به امر به آن نداری مرخص و رها هستی.

* نظر اکثر حضرات اصولیین راجع به قول به اباحه در ما نحن فیه چیست؟

این است که: قول به اباحه را در ما نحن فیه قبول ندارند و معتقد هستند که حتما باید یکی از دو احتمال

ص: ۳۰۱

را اخذ کرده و بدان مستلزم شد و لذا مکلّف حق ندارد که هم احتمال وجوب و هم احتمال حرمت را طرح کند و به سراغ حکم سوّمی همچون اباحه ظاهریّه برود. و در اثبات این رأی دلائلی آورده‌اند که شیخ به نقل و نقد آنی پرداخته است.

* اشکال حضرات اصولیین بر قول به اباحه چیست؟

وجود علم اجمالی در اینجا و ناسازگاری آن با قول به اباحه است، و لذا می گویند: علم اجمالی:

۱- گاهی به جنس تکلیف (یعنی: مطلق الالزام) است. یعنی: یقین داریم به اینکه یک تکلیف الزامی از جانب مولی برعهده ما آمده است و لکن به تفصیل نمی‌دانیم که این الزام به جانب فعل است (که واجب باشد) و یا به جانب ترک است (که حرمت باشد)؟

۲- و گاهی علم اجمالی به نوع تکلیف است، یعنی یقین داریم که تکلیف الزامی وجوب است و وجوبی برعهده ما آمده و لکن تفصیلا نمی‌دانیم که آیا واجب و مکلّف به، ظهر است و یا جمعه؟

حال: اشکال این است که:

همان‌طور که علم اجمالی به نوع التکلیف منجّز تکلیف است و حکم واقعی را برعهده مکلّف فعلیّت می‌بخشد و احتیاط واجب است و مخالفت قطعیه حرام می‌باشد.

همین‌طور هم علم اجمالی به جنس التکلیف که مورد بحث ماست نیز از همین قبیل است با این تفاوت که:

۱- در علم اجمالی به نوع تکلیف احتیاط ممکن است، یعنی مکلّف می‌تواند هم ظهر را بخواند، هم جمعه را.

۲- در دوران امر بین المحذورین احتیاط ممکن نیست، یعنی مکلّف نمی‌تواند هم با احتمال وجوب موافقت قطعیه کند و هم با احتمال حرمت، و لکن ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه.

پس: حتما باید به احد الاحتمالین ملتزم شد و طبق آن انجام وظیفه نمود.

به عبارت دیگر: تو در اینجا می‌دانی که این عمل یا واجب است یا حرام، چطور با داشتن علم اجمالی دو طرف تکلیف را کنار گذاشته و بوسیله ادله برائت حکم به اباحه می کنی، این غلط است.

خلاصه مطلب اینکه:

یا علم اجمالی منجّز و مؤثر است یا نیست، اگر هست در هر دو باب و اگر نیست در هیچ‌کدام

* پس مراد از (و لیس العلم بجنس التکلیف المردد بین نوعی الوجوب و الحرمهٔ کالعلم ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به حضرات اصولیین مبنی بر اینکه:

قیاس علم اجمالی به جنس تکلیف به علم اجمالی به نوع التکلیف قیاسی مع الفارق است.

ص: ۳۰۲

* چرا قیاس علم اجمالی به جنس تکلیف با علم اجمالی به نوع تکلیف مع الفارق است؟

زیرا دو فرق اساسی در این دو وجود دارد:

۱- در علم اجمالی به نوع تکلیف احتیاط ممکن است و حال آنکه در ما نحن فیه ممکن نیست.

۲- در علم اجمالی به نوع تکلیف اجراء اصل در یک طرف ترجیح بلامرجح است و در هر دو طرف مخالفت عملیه قطعیّه.

حال: هرکجا اجراء اصل مستلزم مخالفت قطعیه باشد جاری نمی‌شود و حال آنکه از اجراء اصل در ما نحن فیه (هر طرف که باشد) مخالفت عملیه قطعیّه پیش نمی‌آید چرا که مکلّف: یا انجام می‌دهد که با احتمال وجوب موافقت کرده و یا ترک می‌کند که با احتمال حرمت موافقت شد، پس علم اجمالی در اینجا منجّز نیست.

بنابراین: اگر علم اجمالی در آن باب (به نوع تکلیف) مؤثر است دلیل برآن نیست که در ما نحن فیه هم چنین باشد.

* عبارت اخرای پاسخ مذکور به زبان ساده‌تر و همراه با ذکر مثال چیست؟

این است که: شیخ می‌گوید:

شما اصولیین اشتباه می‌کنید چرا که علم اجمالی گاهی در نوع تکلیف است و گاهی در جنس تکلیف اگر علم اجمالی به نوع تکلیف باشد بله حق اجرای اصل برائت در چنین جایی نداریم.

مثل:

۱- علم اجمالی شما به وجوب یکی از ظهر و جمعه درحالی‌که شک دارید کدامیک از این دو معینا واجب است.

۲- و علم اجمالی شما به حرمت یکی از دو ظرف، که اجمالا- می‌دانید یکی از دو ظرف خمر است لکن شک دارید که این اناء خمر است یا آن را اناء.

و حال آنکه در ما نحن فیه علم اجمالی به نوع تکلیف نیست بلکه به جنس تکلیف است.

یعنی: ما می‌دانیم که تکلیفی هست امّا نوع آن را که واجب است و یا حرمت نمی‌دانیم.

و لذا با وجوب علم اجمالی به جنس تکلیف، اجراء اصل برائت در هریک از دو طرف قضیه مستلزم مخالفت عملیّه قطعیّه نمی‌شود.

پس: قول به اباحه و اجرای اصل برائت در دوران بین المحذورین بلا اشکال است.

* دومین اشکال حضرات اصولیین بر قول به اباحه ظاهریهٔ چیست؟

این است که: احکام خدا نیاز به دو مطلب دارد. ۱- التزام ۲- امتثال.

ص: ۳۰۳

یعنی: هم باید متعهد و ملتزم به احکام الهی باشیم و هم در خارج به آن عمل کنیم، حال شما که در ما نحن فیه وجوب و حرمت هر دو را کنار گذاشته‌اید چه التزامی نسبت به آن دارید.

به عبارت دیگر: در دوران بین المحذورین یا حکم واقعی الهی در جانب وجوب است و یا در جانب حرمت پس: باید به احد الطرفین ملتزم باشیم و مجاز نیستیم که هر دو طرف را طرح کرده و به حکم ثالثی به نام اباحه ظاهریه ملتزم شویم. و الّا گرفتار مخالفت التزامیه می‌شویم. خلاصه اینکه هرکس در ما نحن فیه قائل به اباحه ظاهریه شود ملتزم به تکلیف بالاجمال نشده است.

* مقدمهٔ بفرمایید التزام بر چند نوع است؟

دو نوع:

۱- التزام قلبی، یعنی: قلبا به حکم الهی متدین باشیم و به آن گردن گذاریم.

۲- التزام عملی، یعنی در خارج و در مقام عمل با اعضاء و جوارح در برابر حکم اللّه تسلیم باشیم و به آن عمل کنیم.

* با توجّه به مقدمه فوق پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که: وقتی شما حکم خدا را نوعا ندانید می گویید:

حکم خدا را علی ما هو علیه فی‌الواقع ملتزم هستم، فی المثل می گویی: جهر به بسم الله هر حکمی داشته باشد قبول دارم، دفن میّت کافر هر حکمی داشته باشد قبول دارم.

و این غیر از این است که: شما بگویید حتما باید احد الحکمین را انتخاب کرد.

به عبارت دیگر: از نظر التزام علی ما هو علیه فی الواقع را ملتزم می‌شوم لکن از نظر حکم، قائل به اباحه می‌شوم.

به عبارت دیگر: اگر مراد شما از وجوب التزام در ما نحن فیه، التزام عملی و موافقت عملیه با حکم الهی باشد به شما می گوییم:

۱- قطعیه در دوران بین المحذورین ممکن نیست.

۲- موافقت احتمالیه نیز در اینجا به‌خودی‌خود حاصل است چرا که به حسب فرض هر دو احتمال توصّلی هستند.

حال مکلّف: یا انجام می‌دهد که با احتمال وجوب موافقت کرده و یا ترک می کند که با احتمال حرمت موافقت شده است. و اگر مراد شما از وجوب التزام، وجوب التزام قلبی باشد به شما می گوییم:

اوّلا: التزام قلبی در احکام شرعیّه فرعیه یعنی: بخش احکام و اعمال جوارحی واجب نیست بلکه در مسائل عقیدتی واجب است آن‌هم وجوب نفسی.

ص: ۳۰۴

ثانیا: برفرض که وجوب التزام قلبی در فروع دین باشد به شما می‌گوییم:

وجوب التزام تابع علم به حکم است و نه یک حکم شرعی مستقل و لذا:

اگر علم تفصیلی به حکم داشته باشیم باید التزام تفصیلی هم به آن داشته باشیم، یعنی: معتقد شویم به خصوص وجوب صلاهٔ و یا به خصوص حرمت شرب خمر و ...

و اگر علم اجمالی به حکم داشته باشیم باید به‌واقع آن‌گونه که هست ملتزم می‌شوم.

حال در ما نحن فیه:

مکلف ملتزم به حکم است علی ما هو علیه فی الواقع، بدین معنا که خدایا حکم تو را در این واقعه هرچه که هست قبول داشته و تسلیم هستم.

لکن چون تفصیلا آگاه به حکم نیست علی الظاهر ملتزم به اباحه می‌شود و التزام به اباحه در ظاهر بالتزام به‌واقع علی ما هو علیه منافاتی ندارد، چرا که حکم ظاهری نباید با حکم واقعی در مقام عمل مخالف باشد، لکن در مقام دلیلی بر این مخالفت وجود ندارد.

کما اینکه در باب شک در تکلیف و شبهات وجوبیّه یا تحریمیّه احتمال می‌دهیم که در واقع عمل واجب باشد یا در واقع حرام باشد ولی در ظاهر اباحه را مستلزم شدیم.

* مراد از (من انّ الالتزام و ان لم یکن واجبا باحدهما الّا ...) چیست؟

سومین و مهم‌ترین اشکال بر قول به اباحه است مبنی بر اینکه:

سلّمنا که التزام باحدهما المعیّن در ما نحن فیه لازم نباشد چرا که وجوب چنین التزامی تابع علم تفصیلی به حکم واقعی است.

امّا ما در اینجا یک چنین علم تفصیلی نداریم لکن طرح هر دو وجوب و حرمت و التزام به اباحه جایز نیست. چرا؟

چون مستلزم طرح حکم واقعی است و طرح واقع نیز حرام است.

پس: باید یکی از آن دو را ملتزم شویم و در انتخاب و التزام مخیر هستیم.

* شاهد حضرات بر این مدّعی چیست؟

این است که بر همین اساس که طرح حکم واقعی جایز نیست حضرات گفته‌اند:

اگر علماء امت در موردی اختلاف کرده برخی قائل به حکمی شده و برخی دیگر قائل به حاکم دیگر در حالی که ما یقین به وجود امام در یکی از دو گروه داریم، حق نداریم که هر دو قول را کنار گذاشته و احداث قوم سوم کنیم، چرا که مستلزم طرح قول امام یعنی حکم واقعی است.

حال: به همان ملاک و معیار که در مسئله اختلاف امت بر دو قول احداث قول سوم جایز نیست.

ص: ۳۰۵

به همان ملاک در ما نحن فیه نیز التزام به اباحه ظاهریه نیز جایز نیست.

نکته: مناط همان طرح حکم واقعی است.

* عبارهٔ اخرای اشکال حضرات به لسان ساده‌تر چیست؟

این است که:

حکم ظاهری نباید معلوم المخالفهٔ للواقع باشد، بلکه باید طوری باشد که در آن احتمال موافق بودن با واقع داده شود.

حال آنکه شما می‌خواهید در ما نحن فیه یک حکم ظاهری پیاده کنید که مطابق با واقع نیست.

فی‌المثل: شما که می‌دانی دفن میّت کافر یا واجب است یا حرام، اگر هر دو را کنار گذاشتی اصلا احتمال می‌دهید که مطابق با واقع باشد یا نه؟

خواهید گفت که خیر، چون قطع داری که یا واجب است یا حرام و اباحه‌ای در کار نیست.

پس: حکم به اباحه در اینجا که علم داریم به مخالفت با واقع درست نیست.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که: از آنها سؤال می‌کند مرادتان از اینکه التزام به اباحه مستلزم طرح حکم واقعی است و طرح حکم واقعی حرام است. کدام طرح است؟ طرح در مقام عمل و یا طرح در مقام التزام.

۱- اگر مراد شما طرح التزامی است و حکم ظاهری التزاما مخالف حکم واقعی بشود، این بلااشکال است. چرا؟ زیرا در دوران بین المحذورین هرگز در اثر حکم به اباحه ظاهریّه طرح عملی و مخالفت عملیه قطعیّه پیش نمی‌آید، چرا که شما بعنوان مکلّف یا دفن کافر را انجام می‌دهی و یا اینکه نه انجام نمی‌دهی، چون‌که شق سوّمی وجود ندارد. اگر دفن کردی با احتمال وجوب می‌سازد و چنانچه دفن نکردی با احتمال حرمت می‌سازد.

۲- و اگر مراد شما طرح عملی باشد بدین معنا که حکم ظاهری عملا مخالف حکم واقعی بشود بله حرف شما درست بوده و چنین طرحی حرام است فی المثل:

۱- شما نمی‌دانی ظهر واجب است یا جمعه؟ اگر نه ظهر را بپذیرید و نه جمعه و حکم به اباحه ظاهریه کنید نتیجه‌اش این می‌شود که شما اصلا نماز نمی‌خوانی.

بله این مخالفت عملیّه قطعیه با حکم واقعی است که یا ظهر است و یا جمعه.

۲- در انائین مشتبهین شما نمی‌دانی که این اناء نجس است یا آن اناء؟ حال اگر اصالهٔ الاباحهٔ جاری کرده و از هر دو اناء بخورید، نتیجه‌اش این می‌شود که با حکم واقعی که فرمود: اجتنب الخمر عملا مخالفت کرده‌ای و این حرام است و حق با شماست.

ص: ۳۰۶

۳- و اگر مرادتان این است که طرح در مقام التزام قلبی حرام و موافقت در مقام التزام واجب است به شما می‌گوییم: التزام در ما نحن فیه به یکی از دو صورت ذیل قابل تصور است:

۱- اینکه ملتزم شویم به احد الامرین معینا، که هیچ‌گونه دلیلی بر چنین التزامی نداریم.

۲- و اینکه ملتزم شویم به حکم الله واقعی علی ما هو علیه که این در ما نحن فیه حاصل است چرا که ما منکر حکم الله واقعی خداوند نیستیم بلکه آن را روی چشممان می‌گذاریم. لکن براساس روایات برائت و اباحه ظاهریّه قائل به اباحه ظاهریه می‌شویم و این دو التزام تنافی ندارند.

* پس مراد از (و الحاصل: انّ الواجب شرعا هو الالتزام و التدین ... الخ) چیست؟

این است که: التزام و تدین به احکام واقعیّه برفرض وجوب، یک حکم شرعی مستقل نیست که مثل بقیّه احکام شرعیه روی ذوات و طبایع رفته بر مکلّف واجب باشد چه بداند یا نه؟ تا که کسی بگوید پس عند الجهل هم باید احتیاط بکند. خیر.

بلکه وجوب التزام به‌واقع، تابع علم به حکم واقعی است، یعنی: ۱- اگر علم تفصیلی به‌واقع دارم باید التزام تفصیلی هم داشته باشم و الّا چنین التزامی در کار نیست.

فی المثل: بتوانم بگویم: ۱- هذا واجب ۲- کلّ واجب یجب الالتزام به/ فهذا یجب الالتزام به.

۲- و اگر علم اجمالی به‌واقع دارم باز باید به‌واقع علی ما هو علیه ملتزم شوم و این قبول و تصدیق واقع، منافاتی با التزام به اباحه ظاهریه ندارد. چرا؟

زیرا عمومات ادلّه برائت شامل ما نحن فیه هم می‌شود وگرنه در شبهات وجوبیه و تحریمیه هم امکان دارد که آنچه واقع است حرمت و یا وجوب باشد درحالی که ما قائل به اباحه ظاهریّه می‌شویم.

ص: ۳۰۷

متن:

و الحاصل: أن الواجب شرعا هو الالتزام و التديّن بما علم أنّه حكم اللّه الواقعی، و وجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها، من اللوازم العقليّة للعلم التفصيلی يحصل من ضمّ صغری معلومة تفصيلا إلی تلك الكبری، فلا يعقل وجوده مع انتفائه، و ليس حكما شرعيّا ثابتا فی الواقع حتّی يجب مراعاته و لو مع الجهل التفصيلی.

و من هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجيّة الدالّة أحدهما علی الأمر و الآخر علی النهی، كما هو مورد بعض الأخبار الواردة فی تعارض الخبرين(۱).

و لا يمكن أن يقال: إنّ المستفاد منه- بتنقيح المناط- وجوب الأخذ بأحد الحكمين و إن لم يكن علی كلّ واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الوجه فی حكم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما، هو أن الشارع أوجب الأخذ بكلّ من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجيّة، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معا فلا بدّ من الأخذ بأحدهما، و هذا تكليف شرعی فی المسألة الاصوليّة غير التكليف المعلوم تعلّقه إجمالا فی المسألة الفرعيّة بواحد من الفعل و الترك، بل و لو لا النصّ الحاكم هناك بالتخيير أمكن القول به من هذه الجهة، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا تكليف إلّا بالأخذ بما صدر واقعا فی هذه الواقعة، و الالتزام به حاصل من غير حاجة إلی الأخذ بأحدهما بالخصوص.

و يشير إلی ما ذكرنا من الوجه: قوله عليه السّلام فی بعض تلك الأخبار: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»(۲). و قوله عليه السّلام: «من باب التسليم» إشارة إلی أنّه لمّا وجب علی المكلّف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبرة من أخبار الأئمة عليهم السّلام- كما يظهر ذلك من الأخبار الواردة فی باب التسليم لما يرد من الأئمة عليهم السّلام، منها قوله: «لا عذر لأحد من موالينا فی التشكيك فی ما يرويه عنّا ثقاتنا»(۳)- و كان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعا، وجب التسليم لأحدهما مخيّرا فی تعيينه.

ثمّ إنّ هذا الوجه و إن لم يخل عن مناقشة أو منع، إلّا أنّ مجرّد احتماله يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير فی مقام التعارض، فافهم.

۱- الوسائل ۱۸: ۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۴۲.

۲- الوسائل ۱۸: ۸۰، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۱۹.

۳- الوسائل ۱۸: ۱۰۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۴۰.

ص: ۳۰۸

ترجمه:

عدم صحت قیاس ما نحن فیه با باب تعارض خبرین

اشاره

و از مطالبی که گذشت، قیاس ما نحن فیه (یعنی: دوران بین المحذورین به جهت فقدان نصّ) با باب تعارض خبرین (یعنی: مسئله سوم) که هر دو خبر جامع شرایط حجیّت‌اند دو یکی از آن دو دلالت بر وجوب (دفن میّت کافر) دارد و دیگری بر حرمت (آن)، باطل می‌شود.

چنانچه این (أحدهما یأمر و الآخر ینهی) مورد و مسئله بعضی اخبار وارده در تعارض خبرین است. و امکان ندارد که گفته شود: آنچه از روی تنقیح مناط از تعارض خبرین استفاده می‌شود، وجوب اخذ به یکی از دو حکم است. اگرچه دلیل معتبری برای معارض بودن هریک از این دو با دیگری نباشد (یعنی: و لو تعارض نصّین نباشد، بلکه اجمال نصّین و یا فقدان نصّین باشد).

استدراک

البته ممکن است گفته شود: سرّ مطلب در حکم شارع در آنجا (یعنی: مسئله سوم) به اخذ یکی از دو طرف، این است که: شارع اخذ به هریک از دو خبر را که به حسب فرض هر دو دارای شرایط حجیّت‌اند واجب فرموده است.

پس: اگر اخذ به هر دو (ی آنها) باهم امکان نداشته باشد، ناگزیر از اخذ و اختیار یکی (از آن دو) هستیم (چنانکه فرموده: اذن فتخیّر).

و این (اذن فتخیّر) تکلیفی شرعی است که مربوط به (آن جنبه‌ای است که) در مسأله اصولیه است (یعنی: حجیّت الخبرین) که غیر از آن تکلیف (یعنی: وجوب یا حرمت) است که اجمالاـ تعلقش در مسئله فرعیّه به یکی از فعل (یعنی دفن کافر) و یا ترک (دفن او) معلوم است. بلکه اگر این نصّ حاکم به تخییر (یعنی: اذن فتخیّر امام) در اینجا نبود، قول به تخییر از این جهت (در اینجا) امکان داشت (و خود چنین حکم داشتیم). به خلاف مسأله وجوب التزام، چرا که جز اخذ و اختیار به آنچه واقعا در این واقعه و حادثه صادر شده تکلیفی وجود ندارد. (یعنی: همان حکم الله واقعی). و التزام به این (حکم الله واقعی هم) که بدون نیاز به اخذ (و انگشت گذاشتن روی خصوص یکی از آن دو) حاصل است.

شاهد شیخ بر تفاوت میان باب فقدان نصّ با باب تعارض نصوص

اشاره

و اشاره دارد به آنچه ما در این وجه گفتیم (که عجز تو باعث صدور اذن فتخیر شد): این قول امام علیه السّلام در اخبار علاجیّه است که فرمود:

ص: ۳۰۹

هریک از دو خبر را از باب تسلیم الحجهٔ اخذ کنی، تو را در وسعت قرار می‌دهد.

و این فراز از فرموده امـام علیه السّـلام که می‌فرمایـد: من باب التسـلیم؛ اشاره دارد به هنگامی که تسـلیم در برابر تمام اخبار وارده از ائمه، از طرق معتبره واجب است.

چنـانکه ایـن مطلب از اخبـار وارده در بـاب تسـلیم نیز آشـکار می گردد، و از جمله این اخبـار این سـخن امـام علیه السّـلام است که می‌فرماید: هیچ عذر و بهانه‌ای برای احدی از پیروان ما در تشکیک در آنچه افراد مورد ثقه ما از ما روایت می کنند وجود ندارد.

و حـال آنکه تسـلیم در برابر دو خبر متعارض وارده شـده از طرق معتبره غیرممکن است پس تسـلیم در برابر یکی از آن دو واجب و حال آنکه (مکلّف) در تعیین (آن یکی) مخیّر است.

احتمال سببیّت هم در اینجا مانع از تعدّی است.

سپس بدان که:

این وجه (که مـا ذکر کردیم و گفـتیم که: فرق است میـان وجـوب الـتزام به احـد الحکمین و وجوب تسـلیم در برابر احـد الخـبرین) اگرچه خـالی از منـاقشه و یا منع نیست، امّا مجرّد احتمالی بودن این مطلب برای فرق میان مسـئله مورد بحث ما (یعنی فقـدان نصّ) و مسئله سوّم (که تعارض نصّین است)، صلاحیّت دارد.

و مـانعی است که (شـما) حکم مـا نحن فیه را از حکم شـارع به تخییر در مقام تعارض، اسـتفاده کنی (چرا که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال).

ص: ۳۱۰

(تشریح المسائل)

* مراد از (و من هنا یبطل قیاس ما نحن فیه بصورهٔ تعارض) چیست؟

بیان چهارمین دلیل حضرات اصولیین است بر ابطال قول به اباحه مبنی بر اینکه: همان‌طور که در باب تعارض نصّین که نصّی دلالت بر وجوب دفن میّت کافر دارد و نصّی دیگر دلالت بر حرمت آن، از اخبار علاجیه استفاده کرده می گوییم:

طرح هر دو حدیث صحیح نمی‌باشد و باید یکی از دو طرف را امتثال نمود و در انتخاب آن یک طرف هم مخیّر هستیم.

همین‌طور هم در باب فقدان نصّ نمی‌توانیم هر دو طرف را طرح کرده به سراغ اباحه رویم بلکه باید یکی از آن دو را ملتزم شده که در انتخاب آن نیز مخیّر هستیم.

* پاسخ شیخ به دلیل مذکور چیست؟

این است که: قیاس باب فقدان نص با باب تعارض نصوص مع الفارق است.

چرا که:

۱- در باب متعارضین هریک از دو خبر جامع الشرائط، حجّت هستند و الّا تعارض نمی‌کردند و عمل به هریک بر ما واجب می‌بود.

۲- لکن در اثر تعارض امکان اخذ به هر دو وجود ندارد، و لذا نوبت می‌رسد به اینکه باید به یکی از آن دو اخذ کنیم و از آنجا که اخذ به احدهما معیّنا مستلزم ترجیح بلا مرجح است.

پس: نوبت به تخییر می‌رسد عقلا.

امّا در ما نحن فیه ادلّه وجوب التزام به حکم الله، دلالت نمی‌کنند بر وجوب التزام به هر حکمی بخصوصه تا شما بگویید.

۱- در ما نحن فیه التزام به هر دو ممکن نیست پس باید به یکی ملتزم شد.

۲- التزام به یکی ترجیح بلا مرجح است.

پس: باید تخییر را پذیرفت.

* پس مراد از (و یشیر الی ما ذکرنا من الوجه: قوله علیه السّلام فی بعض ...) چیست؟

دلیل و شاهد شیخ است بر این فرق‌گذاری و تفاوت میان باب فقدان نصّ و باب تعارض نصوص مبنی بر اینکه: در برخی روایات متعارضین آمده: بایّهما اخذت من باب التّسلیم وسعک.

حال: از طرفی کلمه: التسلیم دلالت دارد بر اینکه مکلّف باید به هرآنچه از طرق معتبره از ائمه می‌رسد ملتزم باشد.

ص: ۳۱۱

از طرفی تسلیم در برابر هر دو حدیث متعارض غیرممکن است.

از طرفی تسلیم در برابر احدهما المعین نیز ترجیح بلامرجح است.

پس: الّا و لا بد باید قائل به تخییر شد.

* مراد از (ثمّ ان هذا الوجه و ان ا ... یخل) چیست؟

ضمن اشاره به اشکالی که در وجه مذکور وجود دارد و برای حکم به تخییر در متعارضین از آن استفاده شد و بعنوان شاهدی بر تفاوت ما نحن فیه و باب متعارضین مطرح گردید، این استفاده بر مبنی سببیت درست است.

* چرا وجه مذکور مبتلا به اشکال است؟

زیرا در باب حجیّت خبر واحد دو قول وجود دارد: ۱- قول به سببیّت ۲- قول به طریقیّت.

حال: وجه مذکور بر مبنای سببیّت درست است و نه بر مبنای طریقیّت.

* چرا وجه مزبور بر مبنای سببیّت صحیح است و اشکال این مبنا چیست؟

زیرا:

مسئله تعارض خبرین براساس سببیّت، از باب تزاحم مصلحتین است و قانون تزاحم مصلحتین نیز این است که: اگر اهم و مهم بودند، معینا باید اهم را اخذ و عمل نمود.

و اگر متساویین بودند عقل حاکم به تخییر می‌کند و بیان شارع مؤکّد حکم عقل می‌شود.

* چرا وجه مزبور بر مبنای طریقیّت صحیح نبوده، و مبتلا به اشکال است؟

زیرا قاعده اولیه بر مبنای طریقیت یا تساقط است یا توقّف، و حکم تخییر خلاف این قاعده و براساس نصوص است.

و لذا به مناط رعایت احکام واقعیه نباید واقع طرح شود.

حال: به همین مناط باید در ما نحن فیه نیز چنین کرد.

پس: وجه مذکور مبتلا به اشکال است لکن همین مقدار که سببیت را احتمال بدهیم کافی است که حق تعدی نداشته باشیم.

ص: ۳۱۲

متن:

و بما ذكرنا، يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلّد عند اختلاف المجتهدين فى الوجوب و الحرمة.

و ما ذكروه فى مسألة اختلاف الامّة لا يعلم شموله لما نحن فيه ممّا كان الرجوع إلى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الإمام عليه السّلام، مع أنّ عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتّفاقيا.

على: أنّ ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير- كما سيجىء- هو إرادة التخيير الواقعى المخالف لقول الإمام عليه السّلام فى المسألة، و لذا اعترض عليه المحقق(۱): بأنّه لا ينفع التخيير فرارا عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل، لأنّ التخيير أيضا طرح لقول الإمام عليه السّلام.

و إن انتصر للشيخ بعض(۲): بأنّ التخيير بين الحكمين ظاهرا و أخذ أحدهما، هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع فى المقام.

لكن ظاهر كلام الشيخ قدّس سرّه يأبى عن ذلك، قال فى العدّة:

إذا اختلفت الامّة على قولين فلا يكون إجماعا، و لأصحابنا فى ذلك مذهبان: منهم من يقول:

إذا تكافأ الفريقان و لم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدلّ على أن المعصوم عليه السّلام داخل فيه، سقطا و وجب التمسّك بمقتضى العقل من حظر أو إباحة على اختلاف مذاهبهم، و هذا القول ليس بقوىّ.

ترجمه:

اوّلا: آنچه در مسأله اختلاف (علما) امت على القولين گفته‌اند، شمولش بر ما نحن فيه كه از (طرح دو قول) و رجوع به قول ثالث از جهت عمل مخالف قول امام نمى‌باشد (و صرفا مخالفت التزاميّه ظاهريه است) معلوم نيست.

ثانيا: عدم جواز رجوع به قول ثالثى كه مطابق با اصل است، اجماعى و اتفاقى نيست (بلكه عده‌اى قائل‌اند كه يطرح القولان و يرجع الى الاصل).

ثالثا: ظاهر كلام شيخ طوسى رحمه اللّه كه قائل به تخيير است (چنانكه در آينده خواهد آمد) همان اراده تخيير واقعى است كه مخالف قول امام عليه السّلام است در اين مسئله (چون امام يا با اين گروهى است كه تعيينا

۱- المعارج: ۱۳۳.

۲- هو سلطان العلماء فى حاشيته على المعالم و تبعه صاحبا القوانين و الفصول، انظر المعالم(الطبعة الحجرية): ۱۸۱، حاشية سلطان العلماء المبدوّة بقوله:« هذا ممنوع فى العمل ... الخ»، و القوانين ۱: ۳۸۳، و الفصول: ۲۵۷.

ص: ۳۱۳

گفته وجوب و لا ـ غیر و یا با آن گروه است که گفته حرمت است و لا ـ غیر و حال آنکه شما گفتید تخییر و این خود قول سومی است که مخالف با آن دو قول است.)

اعتراض محقق رحمه اللّه به شیخ طوسی رحمه اللّه

و لذا جناب محقق برایشان اعتراض نموده به اینکه:

این تخییر (شما) جهت فراز از رجوع به قول ثالثی که (دیگران گفته‌اند) مطابق اصل است سودی ندارد، چرا که این تخییر (خود) طرح قول امام علیه السّلام است.

اگرچه کمک کرده‌اند شیخ طوسی را برخی (مثل سلطان العلماء در معالم) به اینکه، این تخیر (شیخ طوسی) میان دو حکم ظاهری است و ملتزم شدن به یکی از آن دو طرف، همان مقدار ممکنی است که از قول شارع در این مقام اخذ می‌شود (و به دست می‌آید).

لکن ظاهر کلام شیخ طوسی از این (تخییر ظاهری) ابا دارد، چرا که شیخ در عدّه فرموده است: وقتی امت اختلاف کردند بر دو قول (این دیگر) اجماع بسیط نمی‌باشد (بلکه اجماع مرکب است) و برای اصحاب ما در این مسئله دو مذهب است:

۱- برخی از ایشان می‌گویند: اگر این دو گروه متساوی‌اند درحالی‌که با هیچیک از این دو گروه دلیلی که موجب علم تفصیلی (ما) به صدق بشود و یا دلالت کند بر اینکه امام داخل در آن گروه است نباشد (هر دو قول) سقوط می‌کنند و تمسّک به مقتضای عقل (اعم از اینکه اصل اولی در اشیاء) خطر باشد و یا اباحه، واجب می‌شود: (البته) بنا بر اختلاف مذاهبشان.

و این قول (که یطرح القولان و یرجع الی الاصل) قول قوی و (قابل قبولی) نیست.

ص: ۳۱۴

متن:

ثمّ علّله باطّراح قول الإمام علیه السّلام، قال: و لو جاز ذلک لجاز مع تعیین قول الإمام علیه السّلام ترکه و العمل بما فی العقل.

و منهم من یقول: نحن مخیّرون فی العمل بأیّ القولین، و ذلک یجری مجری خبرین إذا تعارضا، انتهی.

ثمّ فرّع علی القول الأوّل جواز اتّفاقهم بعد الاختلاف علی قول واحد، و علی القول الثانی عدم جواز ذلک، معلّلا بأنّه یلزم من ذلک بطلان القول الآخر، و قد قلنا: إنّهم مخیّرون فی العمل، و لو کان إجماعهم علی أحدهما انتقض ذلک، انتهی.

و ما ذکره من التفریع أقوی شاهد علی إرادهٔ التخییر الواقعی، و إن کان القول به لا یخلو عن الإشکال.

هذا، و قد مضی شطر من الکلام فی ذلک فی المقصد الأول من الکتاب، عند التکلّم فی فروع اعتبار القطع، فراجع.

و کیف کان: فالظاهر بعد التأمّل فی کلماتهم فی باب الإجماع إرادتهم ب «طرح قول الإمام علیه السّلام» الطرح من حیث العمل، فتأمّل.

ترجمه:

سپس: این (عدم قوّت و غیر قابل قبول بودن) را معطّل کرده به (اینکه این قول مستلزم) طرح قول امام علیه السّلام است و فرموده: اگر در اینجا طرح قول امام جایز باشد، ترک قول امام نیز در صورت تعیین و عمل به آنچه عقل حکم می‌کند جایز خواهد بود.

و برخی از علماء می‌گویند: ما در عمل مخیّر هستیم به هریک از دو قول (که بخواهیم) عمل کنیم. و این دو قول جاری مجرای دو خبراند هنگامی که تعارض می‌کنند.

سپس متفرع نموده (و نتیجه گرفته):

۱- بر قول اوّل (که یطرح القولان و یرجع الی الاصل است) جواز اتفاق و اجماعشان بر یک قول را پس از اختلاف.

۲- و بر قول دوم (که تخییر بود) عدم جواز این اتفاق را پس از اختلاف، و علّت آورده است (این عدم جواز اتفاق را) به اینکه لازم می‌آید از این (اتفاق‌نظر) بطلان قول دیگر درحالی‌که ما گفته بودیم که ایشان

ص: ۳۱۵

در عمل مخیّرند و حال آنکه اگر اجماع ایشان بر یکی از دو قول باشد ناقض آن قول حقّ است (چرا که ایشان گفتند: در لوح محفوظ نوشته است که دفن کافر واجب و حرام بدین معنا که هر دو حق است حال چگونه می‌شود بر یک مسئله توافق کرده و آن را که حق می‌دانسته ناحق اعلام کند).

هرطور که باشد: این تفریع (و نتیجه) را که شیخ طوسی ذکر کرده قوی‌ترین شاهد بر اراده تخییر واقعی (از جانب ایشان) است، اگرچه این قول به تخییر خالی از اشکال نیست.

پس (آنچه) پس از فک و تأمّل در عبارات ارباب فقه در باب اجماع مرکب آشکار است اراده ایشان (از) طرح قول امام علیه السّلام، طرح قول امام از جهت عمل است.

حاصل و خلاصه مطلب به زبان ساده:

اشاره

- اصل بحث؛ اذا دار الامر بین المحذورین است و اقوالی در این مسئله مطرح است.
- برخی حکم به اباحه کرده‌اند، چرا که معتقدند ادلّه اباحه و ادلّه برائت در اینجا جاری است.
- ادله اباحه همچون: کلّ شیء مطلق و کلّ شیء لک حلال.
- ادله برائت همچون: قبح عقاب بلابیان و رفع ما لا یعلمون.
- برخی نیز با قول به اباحه مخالفت کردند و وجوهی را در اثبات مخالفتشان ذکر نمودند.
- وجه هفتمی نیز در کار است که شیخ رحمه اللّه متعرّض آن نشده است و آن عبارتست از اینکه:

اگر کسی در وقایع متعدّده و تدریجی حکم به اباحه کند، منجرّ به مخالفت عملیه خواهد شد.

فی‌المثل: شما گاهی اقدام به دفن میّت کافر کرده و گاهی این عمل را ترک گفته‌ای حال اگر این عمل حرام بوده شما مرتکب شده‌ای و چنانچه واجب بوده ترکش نموده‌ای و این مخالفت عملیّه تدریجیّه است، چرا که گاهی واجب را و گاهی حرام به بطور متناقض انجام داده‌ای لکن اگر امر وجوب و حرمت در یک واقعه جمع بشود، حکم به اباحه اشکالی ندارد، زیرا مخالفت عملیه‌ای پیش نمی‌آید.

فی المثل: نذر کرده‌اید که گوسفندی را ذبح کنید، امّا اکنون نمی‌دانید ذبح این گوسفند بر شما واجب است یا حرام؟ در اینجا: اگر حکم به اباحه کنید یا این عمل را انجام می‌دهید که با احتمال وجوب می‌سازد و یا انجام نمی‌دهید که با احتمال حرمت می‌سازد، تکرار و تدریجی هم در کار نیست که نقیضی حاصل شود. حاصل و نتیجه این وجه: هرکجا حکم به اباحه مستلزم مخالفت عملیّه است مثل: ردّ السلام علی المصلّی یا دفن الکافر باید به یکی از دو طرف ملتزم شد. و هرکجا که واقعه واحد بود و حکم به اباحه مستلزم مخالفت عملیّه نبود، حکم به اباحه فاقد اشکال است. سپس شیخ به بررسی بیشتر یکی از اقوال گذشته می‌پردازد و آن قول این بود که: اگر شما حکم به اباحه کنید، مستلزم طرح قول امام و یا حکم واقعی است. اگرچه شیخ در آنجا مطلب را پاسخ گفت، لکن در اینجا همان پاسخ را با اضافاتی در اینجا می‌دهد.

ص: ۳۱۶

حال باید دید این اضافات چیست؟ این است که: این اذا اختلف الامهٔ علی القولین، لا۔یجوز طرحهما و الرجوع الی الثالث یک مطلب اتفاقی و اجمالی نیست. بلکه عده‌ای نیز گفته‌اند: یجوز طرحهما و الرجوع الی الاصل. ما نیز همین حرف را در اینجا زده‌ایم و گفته‌ایم که: می‌توان هر دوی وجوب و حرمت را با اصالهٔ الاباحه کنار گذاشت و حکم به اباحه ظاهریه کرد چرا؟ زیرا:

اوّلا۔ آنجایی که گفته‌اند: لا۔یجوز، مربوط به جایی است که مخالفت قطعیه عملیه لازم بیاید و نه طرح التزامی. ثانیا: این لا یجوز اجمالی نیست بلکه قول بسیاری نیز طرح دو طرف و رجوع به اباحه ظاهریه است. ثالثا: آنها را هم که گفته‌اند: لا۔یجوز و قائل شده‌اند به احد القولین و حکم به تخییر کرده‌اند خود بر دو دسته‌اند:

۱- برخی قائل به تخییر ظاهری‌اند، بدین معنا که، تویی که نمی‌دانی این عمل واجب است یا حرام اصالهٔ التخییر که یکی از اصول عملیه اربعه است جاری کن و این مستلزم طرح حکم واقعی نیست و ما به حکم واقعی علی ما هو علیه هرچه باشد ملتزم هستیم؟

۲- و برخی چنانکه از سخنان شیخ طوسی رحمه اللّه استفاده می‌شود قائل به تخییر واقعی‌اند بدین معنا که فی المثل: حکم دفن کافر واقعا تخییر بین الوجوب و الحرمهٔ است. حال: اگر کسی در این مسئله قائل به تخییر واقعی شد لازمه‌اش طرح دو طرف و رجوع به قول ثالث است. چرا؟ چون معنای اختلاف امت علی قولین این است که:

یک گروه می‌گویند: دفن میّت کافر واجب است و لا غیر (یعنی: تخییر در کار نیست)

یک گروه می‌گویند: دفن میّت کافر حرام است و لا غیر، و این یعنی: تخییر در کار نیست.

حال: وقتی شما قائل به تخییر واقعی می‌شوید معنایش این است که: هم واجب است هم حرام و این تخییر است و چنین تخییری مخالفت با قول امام است، چرا؟

زیرا که امام داخل در یک گروه است که گفته‌اند این است و لا غیر و حال آنکه شما با قول به تخییر این قول را ردّ کرده‌اید: اگر از شیخ بپرسند که از کجای کلام شیخ طوسی استفاده کردید که منظور ایشان تخییر واقعی است؟ شیخ پاسخ می‌دهد که:

از اعتراض جناب محقق به ایشان است چرا که اگر تخییر ظاهری را از کلام ایشان نمی‌فهمید اعتراض نمی‌کرد و حال آنکه می‌گوید: جناب شیخ (طوسی)

شما یطرح القولان و الرجوع الی الثالث را نپذیرفتید و گفتید مستلزم طرح قوم امام است و حال آنکه سخن شما به طریق اولی مستلزم طرح قول امام است.

ص: ۳۱۷

(تشريح المسائل)

* مراد از (بما ذكرنا، يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلّد ... الخ) چيست؟

پنجمين دليـل مخالفين قول به اباحه است كه ما نحن فيه را با تخيير المقلّـد عنـد اختلاف المجتهـدين قياس كرده مى گوينـد: اگر دو مجتهـد از تمـام جهت مسـاوى بوده و اعلميّت يكى به ديگرى معلوم نباشـد لكن يكى از اين دو راجع به فلان واقعه فتواى به وجوب بدهـد و ديگرى فتواى به حرمت، وظيفه مقلّد چيست؟ اگر بگوييد بايد هر دو فتوا را طرح كند و به سـراغ حكم ديگر برود، به شـما مى گوييم علماء چنين اجازه‌اى به او نداده بلكه او را مكلّف مى كنند به اخذ و عمل به يكى از دو فتوا

اگر بگوييـد اشـكالى نـدارد يكى از دو فتوا را معينا انتخاب مى كنـد به شـما مى گوييم: تعيين احـدهما و اخذ به يكى از آن دو معيّنا ترجيـح بلامرجـح است. در نتيجه: نوبت به تخيير مى‌رسـد كه بايـد يكى را اختيارا اخذ نمايد. سـر مطلب هم اين است كه: مقلّد حق طرح هر دو را نداشـته و بايد حتى الامكان حكم واقعى رعايت شود. حال: همان‌طور كه در مسـئله مزبور حكم تخيير است در مسئله مورد بحث ما يعنى دوران بين المحـذورين نيز حكم تخيير است و مكلّف مخيّر است كه يكى از دو احتمال را اخـذ و عمل نمايـد تا حكم واقعى حتى الامكان رعايت شود.

* دليلشان در اين قياس چيست؟

اتحاد اين دو باب در مناط مذكور يعنى: رعايت حكم واقعى است حتى الامكان

* پاسخ شيخ به دليل مذكور چيست؟

همان پاسخ به دليل چهارم ايشان است فراجع.

* پس مراد از (و ما ذكروه فى مسألهٔ اختلاف الامّهٔ لا يعلم شمول لما نحن فيه ...) چيست؟

همان شاهدى است كه حضـرات در دليل سوّم آوردند و در اينجا بعنوان يك دليل مستقل در اثبات اصل تخيير در ما نحن فيه از آن استفاده كرده‌اند مبنى بر اينكه:

اگر علمـاء امت در مسـئله‌اى دو گروه شدنـد و مـا يقين كرديم كه امام با يكى از دو گروه است، ديگر قائل شـدن به قول ثالث معنا ندارد چرا كه مستلزم طرح حكم واقعى است و چنين طرحى حرام است.

حال به همين مناط در دوران بين المحذورين نيز طرح هر دو احتمال جايز نيست، چرا كه مسـتلزم طرح حكم واقعى است. اين اسـت كه:

۱- اينكه مى گوييـد قائل شدن به قول سوم جايز نيست چون مسـتلزم طرح قول واقعى است، مربوط به مواردى است كه احداث قول سوّم مستلزم طرح عملى و مخالفت عمليّه با قول و يا حكم واقعى شود.

و لذا شامل مواردى مثل ما نحن فيه كه صرفا مخالفت التزاميّه ظاهريّه است نمى‌شود. چرا كه در

ص: ۳۱۸

ما نحن فیه از طرح هر دو احتمال نیز مخالفت عملیه‌ای حاصل نمی‌شود، چرا که یا انجام می‌دهد که باحتمال وجوب موافقت کرده و یا ترک می‌کند که با احتمال حرمت توافق نموده است.

۲- عدم جواز بر احداث قول ثالث اجمالی نبوده و خود اختلافی است چرا که عده‌ای هر دو قول را ردّ کرده و به اصل رجوع کرده‌اند.

۳- در همین مسئله اختلاف امت علی قولین، شیخ طوسی رحمه اللّه فتوای به تخییر داده است و حال آنکه قول به تخییر خود طرح قول امام است. چرا؟ زیرا امام تعیینی است و نه تخییری. و لذا این مسئله که خود اختلافی است نمی‌تواند دلیلی به ما نحن فیه باشد.

* مقدّمهٔ بفرمایید تخییر بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- تخییر ظاهری ۲- تخییر واقعی.

* چه تفاوتی میان تخییر ظاهری و واقعی وجود دارد؟

تخییر ظاهری مربوط به زمانی است که ما دسترسی به‌واقع نداریم و ظاهرا در اخذ یک طرف مخیّریم. مثل: تخییر ما بین متعارضین که صوری و مادامی است.

امّا تخییر واقعی این است که: حکم واقعی راجع به یک واقعه همان تخییر است.

مثل: باب خصال کفّاره که شما واقعا مخیر هستید میان عتق رقبه و صیام شهرین متتابعین و اطعام ستّین مسکینا.

* با توجّه به مقدّمه فوق مراد از (و ان انتصر للشیخ بعض: بانّ التخییر ...) چیست؟

این است که: اگر کسی به دنبال توجیه سخن شیخ طوسی باشد به این معنا که بگوید:

مراد شیخ از تخییر، تخییر ظاهری است مثل تخییر ما بین المتعارضین که چنین تخییری با التزام به واقع علی ما هو علیه تنافی ندارد.

پس: قول شیخ به تخییر مستلزم طرح حکم واقعی و قول امام علیه السّلام نمی‌باشد. به او می‌گوییم:

خیر، ظاهر کلام شیخ طوسی ابای از این مطلب داشته و نشان می‌دهد که مراد ایشان تخییر واقعی است چرا که شیخ طوسی در «عدّه» فرموده: در مسئله اختلاف امت علی قولین دو نظریه وجود دارد.

۱- برخی می‌گویند: اگر امت در مسئله‌ای دو قولی شدند به نحوی که:

الف: هیچ‌یک از دو طرف رجحانی بر دیگری نداشته باشد.

ب: هیچ‌یک از دو طرف هم دلیلی نداشت که برای ما نسبت به دخول امام در آن دسته علمی تفصیلی بیاورد. هر دو قول ساقط می‌شود. لذا وظیفه مجتهد در چنین موردی مراجعه به مقتضای حکم عقل اوست حال: برخی می‌گویند: اصل اوّلی در اشیاء اباحه است و برخی می‌گویند: حظر است.

ص: ۳۱۹

سپس می‌فرماید: این رأی باطن است چرا که مستلزم طرح قول امام است.

۲- و برخی از جمله خود شیخ طوسی می‌گویند: آنجا که امت در مسئله‌ای به نحو فوق دو قولی شدند حکم تخییر است و ما میان اخذ به جانب وجوب و یا حرمت مخیّر هستیم.

* پس مراد از (فرّع علی القول الاوّل جواز اتّفاقهم ... الخ) چیست؟

بیان ثمره‌ای است مبنی بر اینکه:

۱- بنا بر قول اوّل که وظیفه مجتهد رجوع به اصل است، اتفاق بعد از اختلاف جایز است.

یعنی: اگر پس از مدتی هر دو گروه متوجّه شدند که مدرك یکی از دو قول باطل است می‌توانند بر قول واحد و اجماع بسیط اتفاق نمایند، و لذا وظیفه رجوع به اصل از میان می‌رود؟

چرا؟ زیرا رجوع به اصل، ظاهری و مادامی است و لکن با آمدن قطع به یک طرف و انکشاف واقع چه علما و چه ظنا دیگر جایی برای آن وجود ندارد.

۲- و بنا بر قول دوم که تخییر احدهما هست. اتفاق بعد از اختلاف جایز نیست.

چرا؟ زیرا معنای اتفاق بر قول واحد این است که قول طرف مقابل درست نیست و حال آنکه حکم بر مبنای دوّم تخییر است و معنای تخییر اعتراف به صحت هر دو طرف است.

پس: جمع اختلاف و اتفاق در اینجا تناقض است.

* عبارهٔ اخرای این مطلب به لسان توضیح چیست؟

این است که شیخ طوسی وجه دیگری را به‌عنوان ثمره مطرح می‌کند مبنی بر اینکه:

وقتی گفته شد: اذا اختلف الأمّهٔ علی القولین: یا گفتید: ۱- یرجع الی التخییر

۲- یا گفتند: یطرح القولان و یرجع الی الاصل، و در نتیجه به حقانیت هیچیک ملتزم نشده و دچار توقف شدید و ناچارا به سراغ اصالهٔ الاباحه رفتید.

حال: اگر از کسانی هستید که قائل به تخییر شدند دیگر اتفاق و اجماع بعد الخلاف ممکن و معقول نیست. و اگر از کسانی هستید که قائل به اصالهٔ التخییر شدند اتفاق و اجماع بعد الخلاف بلااشکال است.

یعنی: اگر میان علماء بر یک قول توافق حاصل شد و شما به حقانیّت یک طرف پی بردید به همان قول عمل کرده و با دیگران اتفاق می‌کنید.

اگر بپرسید چرا اتفاق بعد الاختلاف برای قائلین به تخییر ممکن نیست به شما می‌گوییم:

وقتی نصف علماء امت گفتند این عمل واجب است و نصف دیگر گفتند حرام است شما با قول به تخییر گفته‌اید که: خدا در لوح محفوظ نوشته است دفن میت کافر واجب و حرام علی البدیل. که این اجماع مرکب است.

ص: ۳۲۰

حال: وقتی با اجماع مرکب به این قول رسیدید آیا توافق علی القول الواحد ممکن است باید بگوییم: خیر، چرا؟

چون آنچه در لوح محفوظ فهمیدی واجب و حرام است، و حال آنکه آنچه در توافق علی القولین است واجب لا ـ غیر و یا حرام لا غیر است.

در نتیجه: اتفاق و اجماع بعد الخلاف پس از قول به تخییر واقعی معقول نیست لکن اتفاق بعد الخلاف پس از قول به اباحه و یا تخییر ظاهری اشکالی ندارد.

* مراد از (و ما ذکره من التفریع اقوی شاهد علی ...) چیست؟

این است که: این ثمره‌ای که شیخ طوسی بیان فرمود قوی‌ترین شاهد بر اراده تخییر واقعی است.

چرا؟ زیرا تخییر ظاهری مثل مقتضای سایر اصول به مجرد علم به حکم واقعی مرتفع می‌شود و حال آنکه تخییر واقعی قابل ارتفاع نیست.

پس: مراد شیخ طوسی: تخییر واقعی است و نه ظاهری و هو مستلزم لطرح قول الامام

* پس مراد از (و کیف کان: فالظاهر بعد التأمّل فی کلماتهم ...) چیست؟

این است که: اگر کسی در کلمات ارباب فقه و در باب اجماع مرکب دقت نماید متوجّه می‌شود که مراد آنها این است که: طرح قول امام در مقام عمل جایز نمی‌باشد.

و حال آنکه مفروض در ما نحن فیه این است که اگر به اباحه ملتزم شویم مستلزم طرح حکم واقعی و قول امام نمی‌باشد، التزام قلبی هم که تابع علم است.

* حاصل مطلب و تلاش شیخ در مسئله مزبور تا به اینجا چه بود؟

شیخ می‌خواست ثابت کند که ادلّه برائت و اباحه شامل دوران بین المحذورین هم می‌شود و لذا در اینجا نیز ما ملتزم می‌شویم به اباحه ظاهریه.

ص: ۳۲۱

متن:

و لکنّ الإنصاف: أنّ أدلّهٔ الإباحهٔ فی محتمل الحرمهٔ تنصرف إلی محتمل الحرمهٔ و غیر الوجوب، و أدلّهٔ نفی التکلیف عمّا لم یعلم نوع التکلیف لا تفید إلّا عدم المؤاخذهٔ علی الترک و الفعل، و عدم تعیین الحرمهٔ أو الوجوب، و هذا المقدار لا ینافی وجوب الأخذ بأحدهما مخیّرا فیه.

نعم، هذا الوجوب یحتاج إلی دلیل و هو مفقود، فاللازم هو التوقّف، و عدم الالتزام إلّا بالحکم الواقعی علی ما هو علیه فی الواقع، و لا دلیل علی عدم جواز خلوّ الواقعهٔ عن حکم ظاهری إذا لم یحتج إلیه فی العمل، نظیر ما لو دار الأمر بین الوجوب و الاستحباب.

ثمّ علی تقدیر وجوب الأخذ، هل یتعیّن الأخذ بالحرمهٔ، أو یتخیّر بینه و بین الأخذ بالوجوب؟

وجهان، بل قولان:

یستدل علی الأوّل- بعد قاعدهٔ الاحتیاط، حیث یدور الأمر بین التخییر و التعیین-:

بظاهر ما دلّ علی وجوب التوقّف عند الشبهةٔ، فإنّ الظاهر من التوقّف ترک الدخول فی الشبههٔ.

و بأنّ دفع المفسدهٔ أولی من جلب المنفعهٔ، لما عن النهایهٔ: من أنّ الغالب فی الحرمهٔ دفع مفسدهٔ ملازمهٔ للفعل، و فی الوجوب تحصیل مصلحهٔ لازمهٔ للفعل، و اهتمام الشارع و العقلاء بدفع المفسدهٔ أتمّ.

و یشهد له: ما ارسل عن أمیر المؤمنین علیه السّلام: من أن «اجتناب السیّئات أولی من اکتساب الحسنات»(۱)، و قوله علیه السّلام: «أفضل من اکتساب الحسنات اجتناب السیئات»(۲).

و لأنّ إفضاء الحرمهٔ إلی مقصودها أتمّ من إفضاء الوجوب إلی مقصوده، لأنّ مقصود الحرمهٔ یتأتّی بالترک سواء کان مع قصد أم غفلهٔ، بخلاف فعل الواجب(۳)، انتهی.

و بالاستقراء، بناء علی أنّ الغالب فی موارد اشتباه مصادیق الواجب و الحرام تغلیب الشارع لجانب الحرمهٔ، و مثّل له بأیّام الاستظهار، و تحریم استعمال الماء المشتبه بالنجس.

۱- غرر الحکم: ۸۱، الفصل الأوّل، الحکمهٔ ۱۵۵۹.

۲- غرر الحکم: ۱۹۶، الفصل الرابع، الحکمهٔ ۲۲۵.

۳- نهایهٔ الوصول(مخطوط): ۴۶۰، و حکاه عنه فی شرح الوافیهٔ(مخطوط): ۲۹۹.

ص: ۳۲۲

ترجمه:

عدول جناب شیخ از قول به اباحه و قبول توقف در دوران بین محذورین

اشاره

انصاف این است که: ادلّه اباحه (مثل: کلّ شیء مطلق) در محتمل الحرمهٔ، انصراف دارند به محتمل الحرمهٔ و غیر الواجب (یعنی: شبهه تحریمیّه). و ادلّه نفی تکلیف (مثل: رفع ما لا یعلمون و قبح عقاب بلابیان)، در آنچه (که) نوع تکلیف (در آن) معلوم نیست. فایده‌ای ندارد جز (دلالت بر) عدم مؤاخذه و عقاب بخاطر ترک یا فعل و عدم تعیین وجوب یا حرمت (برای تو)، و این مقدار (دلالت این ادلّه)، با وجوب اخذ و اختیار یکی از این دو (اباحه و یا تخییر) تنافی ندارد (چرا که صرفا گفته مؤاخذه وجود ندارد).

بله، این وجوب (اخذ به احدهما که تخییر است) نیازمند به دلیل است که (چنین دلیلی) در اینجا وجود ندارد، و لازمه این عدم الدلیل، توقّف است و ملتزم نشدن جز به حکم واقعی علی ما هو علیه فی الواقع، مضافا به اینکه وقتی نیازی به آن (انگشت گذاشتن روی احدهما) در عمل نمی‌باشد، هیچ دلیلی بر خالی بودن این واقعه از حکم ظاهری وجود ندارد.

مثل آنجا که امر دائر است میان وجوب و استصحاب (پس قول به توقف هم درست نمی‌باشد).

سپس می‌فرماید: بنا بر اینکه اخذ و اختیار (احد الحکمین) واجب باشد، آیا اخذ و اختیار جانب حرمت (برای مکلف) تعیّن می‌یابد (و لازم می‌شود) و یا اینکه مخیر است بین حرمت و بین اخذ به وجوب؟

دو وجه و بلکه دو قول در (پاسخ به این مسئله) وجود دارد:

- استدلال می‌شود بر قول اوّل (یعنی: تعیین که اخذ به جانب حرمت است)، پس از تمسّک به قاعده احتیاط، از آن جهت که امر دائر است میان تخییر (بین الوجوب و الحرمهٔ) و تعیین حرمت (مثل: اینکه گفته شود آیا تقلید از اعلم متعیّن است و یا ما مخیر هستیم بین اعلم و غیر اعلم و این دوران بین التعیین و التخییر است).

۱- به سبب ظهور اخباری که دلالت دارد بر وجوب، هنگام برخورد با شبهه، چون ظاهر کلمه توقّف، همان (حرکت نکردن و داخل نشدن در شبهه است.

۲- و به سبب اینکه دفع مفسده اولی از جلب منفعت است، چون از نهایهٔ علامه نقل شده است که:

الف) غالبا در حرمت (برخی از اشیایی که حرام شده‌اند) دفع مفسده‌ای وجود دارد که ملازم با انجام (آن شیء) است (مثل: شرب خمر که مفسده‌اش زوال عقل شارب است).

ب) و در وجوب (برخی از اشیاء) کسب و تحصیل مصلحتی است که ملازم با انجام (آن شیء) است و اهتمام شارع و عقلاء به دفع مفسده بیشتر است (از جلب منفعت).

و گواه است بر این (اهمیّت دفع مفسده)، حدیثی که مرسلا از امیر مؤمنان علیه السّلام نقل شده به اینکه:

ص: ۳۲۳

دوری از گناهان ارزشمندتر است از بدست آوردن حسنات (از طریق مستحبات). و این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: بدست آوردن حسنات دوری کردن از گناهان است.

ج) و اینکه: رساندن حرمت (انسان را) به هدفش افضل است از رساندن وجوب (انسان را) به هدفش.

چرا که: هدف حرمت با ترک حاصل می‌شود چه این ترک همراه با قصد و اراده باشد، چه (همراه با) غفلت.

به خلاف انجام واجب (که علم و اراده و حرکت همه را لازم دارد).

۳- و به سبب استقراء (در امثله فقهیه) است. بنا بر اینکه: غالبا در مواردی که مصادیق واجب و حرام مشتبه است، شارع جانب حرمت را غلبه داده است و مثال زده شده در (اثبات) این مدّعی، به ایام استظهار (که زن عبادتش را ترک می کند) و حرمت استفاده از آبی که مشتبه به نجاست است (به انائین مشتبهین).

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (و لکن الانصاف: انّ ادلّة الاباحة فی محتمل الحرمة ...) چیست؟

اشاره شیخ اعظم است به مهم‌ترین اشکال وارده بر قول به اباحه مبنی بر اینکه:

ادلّه اباحه ظاهریه مربوط به شبهات تحریمیّه و وجوبیه است و شامل دوران بین المحذورین نمی‌شوند و لذا ثابت‌کننده اباحه ظاهریه در آن نمی‌باشند. و باید قائل به توقف گردید.

* دلیل جناب انصاری بر مدّعای مذکور چیست؟

این است که: ادله برائت و اباحه ظاهریه بر دو دسته‌اند:

۱- دسته‌ای از این ادله ظهور در اباحه و حلیّت ظاهریه دارند مثل: کلّ شیء لک حتّی تعرف انه حرام بعینه.

۲- دسته‌ای هم تنها دلالت دارند بر نفی عقاب و عدم تکلیف که این دسته شامل دوران بین المحذورین نیز می‌شود: یعنی: در دوران بین محذورین هم نه بر فعل عقابی هست و نه بر ترک و لکن این مطلب مثبت حکم ظاهری نمی‌باشد. بلکه با قول به تخییر سازگار است.

* مراد شیخ از این تقسیم‌بندی بطور روشن چیست؟

این است که:

۱- دسته اوّل انصراف دارند به باب شبهات تحریمیه: هم انصراف بدوی که منشا آن غلبه وجودی است، هم انصراف ظهوری که منشأ آن غلبه استعمال است. چرا؟ زیرا غالبا لفظ حلیّت در مقابل لفظ حرمت بکار می‌رود حال از آنجا که وقتی احتمال حرمت می‌دهیم حکم به حلیّت می کنیم این انصراف خود مانع از تمسّک به اطلاق است. پس: با توجّه به انصراف این دسته از ادلّه به شبهات تحریمیه نمی‌توان به اطلاق آنها تمسّک کرده و حکم دوران بین المحذورین را از آنها بدست آورد.

ص: ۳۲۴

۲- و دسته دوّم هم که دلالتشان بر نفی عقاب و عدم عقوبت است بر هریک از فعل و یا ترک، بر این مطلب هم دلالت دارند که نه جانب حرمت در اینجا معین است و نه جانب وجوب.

* آیا در چنین موردی حکم به اباحه می‌شود یا به تخییر؟

باید گفت: هریک از این دو محتمل است لکن بر هیچ‌کدام دلیل بخصوصی وجود ندارد.

پس: باید قائل به توقف شویم.

* معنای توقف از نظر جناب شیخ چیست؟

این است که: واقع علی ما هو علیه فی الواقع را پذیرفته، بدان ملتزم شویم، اگرچه می‌توانیم علی الظاهر به هیچ حکمی ملتزم نگردیم، نه اباحه و نه به جانب حرمت و نه تخییر.

یعنی: مسئله را بلاحکم فرض کنیم.

* پس مراد از (نعم، هذا الوجوب یحتاج الی دلیل و هو مفقود؛ فاللازم هو التوقف) چیست؟

پاسخ به یک اشکال است مبنی بر اینکه: از طرفی روایات متواتره می‌گوید: هیچ واقعه‌ای خالی از حکم نیست. از طرفی ادله التزام می‌گوید: باید به آن حکم ملتزم بود.

پس: مسئله مورد بحث ما نیز دارای حکمی است یا اباحه و یا وجوب اخذ به احد الاحتمالین در نتیجه توقف جا ندارد. و لذا شیخ می‌فرماید: بله هیچ واقعه‌ای خالی از حکم واقعی نیست و حتما من عند اللّه دارای حکمی است لکن اینکه در ظاهر هم دارای حکم باشد و ما ملتزم بدان، بدون دلیل است، چنان‌که:

حضرات در دوران امر میان وجوب و استحباب که هر دو تعبدی باشند می‌گویند:

همین‌قدر که عمل را به قصد قربت انجام دهیم کافر است و نیازی به التزام ظاهری به وجوب و یا استحباب معینا نداریم، چرا؟ زیرا که دلیل می‌خواهد و دلیلی وجود ندارد.

* اگر به شیخ بگویند در برخی موارد و در مقام عمل نیاز به التزام ظاهری است چه می‌گوید؟

می‌گوید: بله آنجا که عملا نیاز به التزام حکم ظاهری باشد مثل اینکه هریک از احتمال وجوب و حرمت تعبدی باشد، چاره‌ای جز اخذ به احد الاحتمالین در ظاهر نداریم.

چرا که باید اطاعت ممکن باشد و الّا مخالفت قطعیّه عملیه لازم آید و هو حرام لکن ما از ابتدا گفته‌ایم که بحث ما در توصلیّات است، لذا:

۱- عدم التزام به حکمی علی الظاهر مستلزم مخالفت قطعیه عملیه نمی‌باشد.

۲- بر حرمت مخالفت التزامیّه ظاهریه هم دلیلی وجود ندارد.

* حاصل مطلب در این دو مرحله از بحث چه شد؟

در مرحله اوّل بحث نتیجه گرفت قول به اباحه را.

ص: ۳۲۵

در مرحله دوّم به اینجا رسید که دلیلی نداریم بر اخذ حتی احد الاحتمالین پس باید توقف کرد.

* مراد از (ثمّ علی تقدیر وجوب الاخذ، هل یتعیّن الاخذ بالحرمهٔ، او یتخیّر بینه و بین الاخذ بوجوب) چیست؟

این است که: شیخ می‌فرماید: سلّمنا که التزام و اخذ به احد الامرین لازم است، لکن اگر از شما بپرسم که آیا معیّنا باید اخذ به جانب حرمت کرده به آن ملتزم شویم و یا اینکه معیّنا باید به جانب وجوب قائل و به آن ملتزم شویم و یا اینکه نه، ما مخیر به اختیار احد الاحتمالین هستیم؟

حال: اگر احتمال اخذ به جانب وجوب به خاطر عدم دلیل برآن ساقط و باطل باشد چه پاسخی به دو احتمال دیگر می‌دهید؟

* چه پاسخی از این سؤال شیخ داده شده است؟

برخی گفته‌اند: یتعیّن الاخذ بجانب الحرمهٔ، و در اثبات این مطلب دلایلی آورده‌اند

* قبل از بررسی دلائل قائلین مزبور بفرمایید در دوران بین التعیین و التخییر چه باید کرد؟

باید جانب تعیین را گرفته و معیّنا همان را انجام داد.

فی المثل: در کفاره ماه رمضان اگر شک کردم که معیّنا صیام واجب است و یا اینکه میان صیام و اطعام مخیّرم؟ باید از باب اینکه اشتعال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است، صیام را اختیار کنم، چون با اختیار و عمل به جانب تعیین امتثال حاصل می‌شود.

* باتوجّه به مقدّمه فوق اولین دلیل مستدل بر تعیّن الاخذ بجانب الحرمهٔ چیست؟

این است که: ما نحن فیه فردی از افراد دوران بین تعیین و تخییر است، چرا که امر دائر است میان التزام به جانب حرمت معیّنا و یا تخییر میان حرمت و وجوب.

حال: اگر ملتزم به حرمت شویم ادلّه التزام امتثال می‌شود لکن اگر به وجوب ملتزم شویم معلوم نیست که این ادله امتثال شوند.

پس: باید احتیاط کرد و جانب تعیین را گرفت، یعنی به خصوص حرمت ملتزم شد.

چرا که قدر متیقن همین است، چون اگر مخیر باشیم، اخذ به جانب حرمت یک طرف قضیّه است و اگر معیّن هم باشد باز باید اخذ به جانب حرمت نمود.

* عبارهٔ اخرای مطلب مذکور چیست؟

این است که: گروهی از اصولیین از جمله علّامه در مسئله دوران بین المحذورین ملتزم به تعیین‌اند.

یعنی می‌گویند: اوّلا: یجب الالتزام بأحد الحکمین ثانیا: این احدهما، هم باید حرمت باشد.

یعنی: یجب الاخذ بجانب التحریم.

ص: ۳۲۶

* دوّمین دلیل حضرات بر اخذ به جانب حرمت در دوران بین المحذورین چیست؟

عمومات توقف است:

یعنی: روایات فراوانی دلالت بر توقّف دارند به این معنا که اگر به شبهه‌ای رسیدی اقدام نکن و امر مشتبه را ترک نما.

و این مطلب با التزام به حرمت می‌سازد و نه با تخییر و التزام به وجوب، چرا که در این صورت توقف وجود ندارد. پس: باید ملتزم به حرمت شد.

* سوّمین دلیل حضرات بر مدّعای فوق چیست؟

این است که: دفع المفسدهٔ اولی من جلب المصلحهٔ:

توضیح مطلب اینکه وقتی امر دائر است:

– میان انجام عمل تا اینکه با احتمال وجوب موافقت شود، هرچند در واقع حرام باشد و سبب فروغلطیدن ما در مفسده شود.

– و میان ترک آن عمل تا که با احتمال حرمت موافقت شود، هرچند در واقع واجب باشد و در اثر این ترک منفعتی از دست ما برود. اگرچه مبتلا به مفسده و ضرری نشده باشیم.

تمام عقلاء عالم و عقل و شرع حاکم هستند به اینکه: دفع مفسده اولی از جلب منفعت است.

فی المثل:

در یک معامله تنها سود نمی‌برم لکن ضرر هم نمی‌دهم.

در معامله دیگر نه تنها سود نمی‌برم بلکه ضرر هم می‌دهم.

لذا: اگر عاقل باشم همان عدم السود را انتخاب می کنم که مستلزم عدم الضرر است.

حال در ما نحن فیه نیز این‌چنین است و باید جانب حرمت را گرفت تا دچار مفسده نشد.

نکته: برخی روایات از جمله آنجا که می‌فرماید: اجتناب السیئات اولی من اکتساب الحسنات اشاره به همین مطلب دارد.

* مراد از (لانّ افضاء الحرمهٔ الی مقصودها اتمّ من ...) چیست؟

چهارمین دلیل حضرات بر اخذ به جانب حرمت در دوران بین المحذورین است مبنی بر اینکه:

۱– هدف اصلی از حرمت، ترک و عدم الاتیان است.

۲– هدف اصلی از وجوب، فعل و انجام عمل است.

۳– بلا شک رسیدن به هدف از جانب حرمت آسان‌تر از رسیدن به هدف از جانب وجوب است.

چرا؟ زیرا: ترک العمل، هم با اراده و کفّ النفس حاصل می‌شود، هم با غفلت و عدم التفات لکن، اتیان

ص: ۳۲۷

الفعل محتاج به التفات، اراده و انجام است، یعنی: مقدمات بیشتری می‌خواهد.

در نتیجه: عقل تا طریق آسان‌تر وجود داشته باشد سراغ راه سخت‌تر نمی‌رود.

پس: اخذ به جانب حرمت اولی و مقدّم بر اخذ به جانب وجوب است.

* مراد از (و بالاستقراء؛ بناء علی انّ الغالب فی موارد اشتباه مصادیق ...) چیست؟

پنجمین دلیل حضرات بر اخذ به جانب حرمت است در ما نحن فیه، مبنی بر اینکه:

پس از تفحّص در موارد مختلف دوران بین المحذورین به این نتیجه رسیدیم که:

در هرکجا که دوران امر میان واجب و حرام باشد شارع مقدّس جانب تحریم را بر جانب وجوب مقدّم داشته و امر نموده به اخذ به جانب حرمت.

فی المثل:

۱- نسبت به ایام استظهار اوّل حیض برای زنانی که مبتدئه هستند و نه ذات العادت، و نمی‌دانند که آیا این سه روز اول را حیض قرار دهند تا عبادت بر آنها حرام باشد یا اینکه آن را استحاضه قرار دهند تا عبادت بر آنها واجب باشد، فرموده است: در ایام استظهار، عبادت بر چنین زنی حرام است.

یعنی: در دوران میان حرمت و وجوب عبادت، جانب حرمت را غلبه داده است.

۲- و نسبت به استظهار آخر حیض نسبت به ذات العادت العددیّهٔ که هر ماه هفت روز حیض می‌بیند ولی در این ماه از این مقدار گذشته و به ۱۰ روز رسیده، و اکنون شک می‌کند که آیا این سه روز ایام حیض است یا استحاضه، در نتیجه نمی‌داند که آیا صوم و صلاهٔ در این سه روز بر او واجب است یا حرام؟

می‌فرماید: باید عبادت را ترک کند، یعنی که جانب حرمت را غلبه داده است.

۳- و یا نسبت به دو اناء مشتبه که یکی قطعا پاک است و دیگری قطعا نجس و غیر از این دو هم آبی وجود ندارد و او شک می‌کند و نمی‌داند کدامیک معیّنا پاک است، فرموده: باید از خیر هر دو بگذری و اگر می‌خواهی نماز بخوانی اقدام به تیمّم کنی.

لذا در اینجا نیز جانب حرمت را مقدّم داشته است.

* چه نتیجه‌ای از امثله فوق می‌گیرند؟

به یک نتیجه کلی می‌رسند و آن اینکه: همه جا در دوران بین المحذورین جانب حرمت مقدّم است.

ص: ۳۲۸

متن:

و يضعّف الأخير: بمنع الغلبة. و ما ذكر من الأمثلة- مع عدم ثبوت الغلبة بها- خارج عن محلّ الكلام، فإنّ ترك العبادة فى أيّام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور(۱). و لو قيل بالوجوب فلعلّه لمراعاة أصالة بقاء الحيض و حرمة العبادة. و أمّا ترك غير ذات الوقت العبادة بمجرّد الرؤية، فهو للإطلاقات(۲) و قاعدة «كلّ ما أمكن»، و إلّا فأصالة الطهارة و عدم الحيض هى المرجع.

و أمّا ترك الإناءين المشتبهين فى الطهارة، فليس من دوران الأمر بين الواجب و الحرام، لأنّ الظاهر- كما ثبت فى محلّه(۳)- أنّ حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعيّة لا ذاتيّة، و إنّما منع عن الطهارة مع الاشتباه لأجل النصّ(۴).

مع أنّها لو كانت ذاتيّة، فوجه ترك الواجب و هو الوضوء ثبوت البدل له و هو التيمّم، كما لو اشتبه إناء الذهب بغيره مع انحصار الماء فى المشتبهين، و بالجملة: فالوضوء من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم محرّما.

مع أنّ القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعيّة فى الواجب لأجل تحصيل الموافقة القطعيّة فى الحرام، لأنّ العلماء و العقلاء متّفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفّظا عن الوقوع فى الحرام، فهذا المثال أجنبيّ عمّا نحن فيه قطعا.

ترجمه:

مناقشه شیخ انصاری در ادلّه قائلین به جانب حرمت

اشاره

۱- تضعیف می‌شود استدلال اخیر به سبب منع غلبه.

و امثله (سه گانه‌ای) که ذکر شد، علاوه بر عدم ثبوت غلبه در آنها، خارج از محل بحث (یعنی: دوران بین المحذورین است) زیرا ترک عبادت در ایام استظهار بنا بر عقیده مشهور علماء واجب نیست (تا شما بگویید: تقدیم جانب الحرمهٔ، بلکه مشهور فتوا داده‌اند به اینکه: احتیاط؛ جمع تروک حائض و افعال مستحاضه است، چرا که ترک عبادت در ایام حیض از باب حرمت ذاتیه نیست بلکه از باب حرمت

۱- انظر المدارک ۱: ۳۳۳، و مفتاح الکرامهٔ ۱: ۳۸۱.

۲- انظر الوسائل ۲: ۵۳۷، الباب ۳ من أبواب الحیض، الحدیث ۲.

۳- انظر المدارک ۱: ۱۰۶، و الجواهر ۱: ۲۸۹.

۴- الوسائل ۱: ۱۱۶، الباب ۸ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۱۴.

ص: ۳۲۹

تشریعیّه است و حرمت تشریعیّه نیز بستگی دارد به نیّت، یعنی اگر زن بخواهد در حال حیض با قصد قربت نماز بخواند حرمت تشریعیّه دارد چرا که امر ندارد، امّا اگر بخواهد در حال استظهار به احتمال امر، نماز بخواند، احتیاط است).

و لذا اگر کسی قائل شود به وجوب (ترک عبادت در ایام استظهار مثل ایام حیض) شاید به خاطر رعایت اصالت بقاء حیض و حرمت عبادت باشد (در استظهار آخر الدّم که شاید حرمت را در اینجا ذاتیه بداند و لذا در ایام استظهار استصحاب می کند بقاء حرمت را که این می‌شود بیّن الحرمهٔ و نه تقدیم جانب الحرمهٔ).

و امّا (اگر کسی) به مجرد دیدن خون (در استظهار اوّل الدّم قائل به وجوب) ترک عبادت در زنی شود که صاحب عادت وقتیّه نیست، به خاطر اطلاقات و قاعده کلّ ما امکن حیضا فهو حیض (یعنی روی قاعده ثانویّه و دلیل خارجی) است، وگرنه (اگر اصل ثانوی نبود) اصالهٔ الطهارهٔ و عدم حیض، محل رجوع این شخص بود (یعنی به استصحاب مراجعه کرده و نماز را بر زن حائض واجب می‌دانست.)

- و امّا کنار گذاشتن دو ظرف مشتبه (به پاک و نجس بودن) در مقام وجوب، از قبیل دوران امر میان واجب و حرام نیست (بلکه شبهه وجوبیه است)، چرا که ظاهر امر چنانکه در فقه ثابت شده است این است که: حرمت طهارت (و وضوء گرفتن) با آب نجس، (حرمت) تشریعیّه است و نه (حرمت) ذاتیه (درمان حرمت تشریعیّه هم که با نحوه نیت است)، و (اگر) منع شده است از وضوء گرفتن در صورت مشتبه بودن بخاطر نصّ (و دلیل خارجی) است.

با این وجود اگر (این حرمت) ذاتیه (و این انائین دوران بین المحذورین) هم باشد، وجه و دلیل این ترک واجب که وضو است، وجود بدل برای آن است و آن (بدل هم) تیمّم است، چنانکه اگر ظرف طلا، با ظرف غیر طلایی مشتبه شود، در صورتی که آب هم منحصر در این دو ظرف است (هر دو ظرف را کنار گذاشته و تیمّم می کنیم.)

خلاصه مطلب اینکه: وضوء از این جهت که بدل دارد با حرمت تراحم (پیدا) نمی کند.

مضافا به اینکه: قائل به تغلیب جانب حرمت (در دوران بین المحذورین هم که در این‌گونه جاها) نمی گوید: تحصیل مخالفت قطعیه با واجب بخاطر تحصیل موافقت قطعیّه با حرام جایز است.

چرا که علما و قاطبه عقلا بر عدم جواز ترک واجب به خاطر محفوظ ماندن از دچار شدن به حرام، اتفاق دارند.

یعنی (هیچ‌کس نمی گوید: با واجب مخالفت کنید تا با حرمت موافقت کرده باشید.)

پس این مثال از ما نحن فیه بیگانه است.

ص: ۳۳۰

(تشریح المسائل)

* مراد از عبارت (و یضعّف الاخیر، بمنع الغلبهٔ ... الخ) چیست؟

ابطال دلیل پنجم حضرات یعنی استقراء است و لذا می‌فرماید: استقراء بر دو قسم است: ۱- تام؛ ۲- ناقص. آنکه ارزشمند است استقراء تام است چرا که یقین‌آور است و لکن این استقراء امری مشکل و بلکه محال عادی است و جز معصومین علیهم السّلام کسی نمی‌تواند چنین ادعا داشته باشد. و آنکه ممکن و میسور است استقراء ناقص است که آنهم حد اکثر گمان‌آور است و گمان ذاتا حجیّت ندارد مگر دلیلی برآن باشد، دلیل قاطعی هم که وجود ندارد. پس: باید از خیر استقراء گذشت چرا که ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

* تکلیف امثله‌ای که حضرات در تبیین این مسئله آوردند چه می‌شود؟

این امثله نیز از محلّ بحث ما یعنی: دوران بین المحذورین خارج هستند.

* چرا ایام استظهار آخر نسبت به ذات العادهٔ العددیّهٔ از محل بحث ما خارج‌اند؟

چون که:

اوّلا: ترک عبادات در این ایام به عقیده مشهور واجب نمی‌باشد بلکه می‌گویند: چنین کسی باید احتیاط نموده و میان افعال مستحاضه یعنی گرفتن روزه‌ها و خواندن نمازها و تروک حائض یعنی خودداری از ورود در مسجد و خواندن سور عزائم، جمع نماید. و لذا کسی قائل به وجوب ترک نشده تا شما بگویید دوران میان حرمت است و وجوب.

ثانیا: سلّمنا که ترک عبادات در ایام استظهار واجب باشد و انجامشان حرام، امّا این مطلب بخاطر اجراء اصل موضوعی یعنی استصحاب بقاء حیض است. حال اگر چنین باشد باز مسئله از باب دوران بین محذورین نخواهد بود بلکه صرفا حرمت است و احتمال وجوب بدون معنا است.

* چرا ایام استظهار اوّل نسبت به غیر ذات العادهٔ الوقتیّه از محل بحث ما خارج است؟

زیرا این مورد نیز از باب دوران بین المحذورین نمی‌باشد. چرا؟ زیرا این نیز به لحاظ اصل موضوعی یعنی استصحاب عدم حیض باید حکم به وجوب نماییم.

حال اگر جمعی حکم بر ترک عبادات برای او کرده‌اند.

۱- یا به خاطر قواعد ثانویه تعبدیّه است. که همان اطلاقات روایات باشد که تعبّدا حکم کرده که این خون، در ذات العادهٔ، خون حیض است چه وقتیّه باشد چه نباشد.

۲- و یا به خاطر قاعده مسلّمه: کلّما امکن کونه حیضا فهو حیض، و لذا به صرف امکان، حکم به حیضیّت می‌کنند. حال: ایام استظهار داخل در این قاعده است و لذا عبادات حرام است، و الّا ما با قطع‌نظر از ادلّه مزبور براساس قواعد اولیّه حکم به وجوب عبادات می‌نمودیم.

ص: ۳۳۱

در نتیجه: مسئله از باب دوران بین المحذورین نیست.

* قبل از ابطال مثال سوم حضرات، چه تفاوتی میان محرمات ذاتیه و محرّمات تشریعیّه وجود دارد؟

محرّمات ذاتیه، محرّماتی هستند که مستقیما از سوی شارع مقدّس مورد نهی واقع شده‌اند.

یعنی: متعلّق نهی مولوی هستند، مثل: شرب خمر، اکل میته و ...

و محرّمات تشریعیه، محرّماتی هستند که حرمتشان به خاطر این است که از جانب شارع به آن امر نشده‌ایم یعنی که امر مولوی ندارند بلکه تنها احتمال می‌دهیم که واجب باشند.

حال: چنین اعمالی را: اگر به قصد احتیاط انجام دهم مطلوب است و حرمتی ندارند. لکن- اگر به قصد امتثال امر مولوی انجام دهم، بدعت و تشریع است، چرا که ادخال ما لم یعلم کونه من الدین فی الدین است، تشریع هم به حکم ادلّه اربعه حرام است.

در نتیجه: حرمت این‌گونه اعمال از باب عدم الامر به آنهاست و نه از باب نهی از وجود آنها، که به این حرمت، حرمت تشریعی گویند. حال آنکه بحث ما در دوران بین المحذورین راجع به حرمت و وجوب ذاتی است و نه تشریعی به عبارت دیگر: در ما نحن فیه ما اجمالاـ می‌دانیم که خطابی از جانب مولی صادر شده لکن نمی‌دانیم که آیا مولا ما را به این عمل امر کرده و فرموده است افعل تا واجب ذاتی باشد و یا اینکه نهی کرده و فرموده لا تفعل تا حرام ذاتی باشد.

* باتوجّه به مقدّماتی که گذشت چرا امثال انائین مشتبهین از محل بحث ما خارج است؟

زیرا از باب دوران بین المحذورین نیست. چون: ۱- حرمت طهارت مثل وضو گرفتن و یا غسل کردن با آبی که فی الواقع نجس است و ما نیز به نجس بودن آن علم داریم، فقها یک حرمت تشریعی است.

یعنی: حرمت آن از این باب است که امر بدان نداریم نه از این باب است که نهی دارد.

حال: وقتی حکم نسبت به نجس معلوم چنین است در ما نحن فیه که نجس مشتبه است بدین نحو است که به هر انائی که دست بزنیم شاید همان اناء پاک باشد و لذا تحصیل طهارت با آن واجب.

پس: مشتبه الوجوب است و چنانچه به قصد امر انجام دهیم حرام و اگر به قصد احتمال امر و احتیاط انجام دهیم بلا اشکال و بلکه راجح است. در نتیجه: حرمت طهارت با اشتباه نجس به طاهر، تنها تعبدی و از باب نصّ خاص است و نه از باب تقدیم جانب حرمت بر جانب وجوب. چرا؟ زیرا فرض این است که:

احتمال حرمت از باب تشریع است که با قصد احتیاط مرتفع می‌شود.

ص: ۳۳۲

متن:

و يضعّف ما قبله: بأنّه يصلح وجها لعدم تعيين الوجوب، لا لنفى التخيير.

و أمّا أولويّة دفع المفسدة فهى مسلّمة، لكنّ المصلحة الفائتة بترك الواجب أيضا مفسدة، و إلّا لم يصلح للإلزام، إذ مجرّد فوات المنفعة عن الشخص و كون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الفوت، لا يصلح وجها لإلزام شيء على المكلّف ما لم يبلغ حدّا يكون فى فواته مفسدة، و إلّا لكان أصغر المحرّمات أعظم من ترك أهمّ الفرائض، مع أنه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر(۱).

و بما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعة الدنيويّة و ترتّب المضرّة الدنيويّة، فإنّ فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضررا.

و أمّا الأخبار الدالّة على التوقّف، فظاهرة فى ما لا يحتمل الضرر فى تركه، كما لا يخفى.

و ظاهر كلام السيّد الشارح للوافية: جريان أخبار الاحتياط أيضا فى المقام(۲)، و هو بعيد.

و اما قاعدة «الاحتياط عند الشك فى التخيير و التعيين» فغير جار فى أمثال المقام ممّا يكون الحاكم فيه العقل، فإنّ العقل إمّا أن يستقلّ بالتخيير و إمّا أن يستقلّ بالتعيين، فليس فى المقام شك على كلّ تقدير، و إنّما الشكّ فى الأحكام التوقيفيّة الّتى لا يدركها العقل.

إلّا أن يقال: إنّ احتمال أن يرد من الشارع حكم توقيفيّ فى ترجيح جانب الحرمة- و لو لاحتمال شمول أخبار التوقّف لما نحن فيه- كاف فى الاحتياط و الأخذ بالحرمة.

ترجمه:

- و تضعيف می‌شود وجه ما قبل استقراء (يعنى: آسان‌تر بودن حرمت برای رسيدن به هدف) به اينكه (وجهی استحسانی است و) می‌تواند وجهی باشد برای جلوگيری از تعيين وجوب (كه اگر كسی بگويد وجوب متعيّن است، بگوييم: حرمت راحت‌تر است) نه (اينكه حرمت را ثابت كند) و تخيير را نفی كند.

- و امّا اولويت دفع مفسده نيز مسلّم (و عقلانی) است، لكن مصلحت فوت‌شونده به سبب ترک واجب نيز (چون مصلحت ملزمه است) خود مفسده است (چرا كه دوران بين المحذورين يعنى: دوران بين المفسدتين). و الّا (اگر مصلحت ملزمه نبود) صلاحيّت الزام و وجوب (عمل بر انسان را) نداشت (بلكه اين مصلحت ملزمه است كه عملی را واجب و يا حرام می‌كند.) زيرا صرف فوت منفعت از شخص و يكسان بودن حال او قبل از فوت منفعت و پس از فوت آن (مادامی‌كه نرسد به حدّی كه در فوتش مفسده باشد)

۱- الوسائل ۳: ۱۹- ۱۵، الباب ۶ و ۷ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها.

۲- شرح الوافية(مخطوط): ۲۹۹.

ص: ۳۳۳

نمی‌توانـد وجه (و دلیلی) باشـد برای الزام حکمی (مثـل: وجوب و حرمت) بر مکلّف، و الّـا (اگر فوت مصـلحت در واجبات مفسـده نداشته باشد. ارتکاب) کوچک‌ترین محرّمات بزرگتر از ترک مهم‌ترین واجبات خواهد بود (چرا که مهم‌ترین فرائض را ترک بکنی یک منفعتی از تو فوت شده ولی مفسده‌ای نداشته)، در صورتی که ترک نماز از بزرگترین گناهان قرار داده شده است. (و لذا جای این قاعده در اینجا نیست بلکه کاربردش در دار الامر بین الحرمهٔ و الاستحباب است.)

- و بـا آنچه ذکر شـد (یعنی: همـان تحقیق) قیـاس دوران بین المحـذورین با دوران امر بین فوت منفعت دنیوی و ضـرر دنیوی باطل می‌شود، چرا که از بین رفتن نفع ازآن‌جهت که نفع است دیگر موجب ضـرر نمی‌شود (لکن در ترک الواجب تنهـا فوق المنفعـهٔ بما هو منفعهٔ نیست بلکه مفسده دارد).

- و امّا اخباری که دلالت بر توقف دارد (مثل: قف عند الشبههٔ)، ظاهر است در آنچه احتمال ضرر در ترکش نمی‌رود (یعنی: مربوط به شبهه تحریمیّه است) چنانکه بر کسی پوشیده نیست.

- و ظاهر عبارت سیّد صدر، شارح وافیه (که) جریان اخبار احتیاط (مثل: احتط لدینک) در این مقام (یعنی: دوران بین المحذورین) است، (امری) بعید (و غیر معقول) است.

- و امّا قاعده الاحتیاط عند الشکّ فی التخییر و التّعیین (که اولین دلیل حضرات بود و گفتند: احتیاط در دوران میان تعیین و تخییر و شک در مکلّف به، همان اخذ به تعیین است) در این مقام (که دوران بین المحذورین است) جاری نیست.

چرا که حاکم در دوران بین المحذورین عقل است و عقل (نیز) یا مسـتقل است (در حکم) به تخییر و یا مسـتقل است (در حکم) به تعیین پس در این مقـام و بر هر فرضـی (و به هر عقلی که مراجعه کنیـد) شـکلی وجود نـدارد، و البته شـک مربوط به احکام توقیفیّه است که عقل آنها را درک نمی‌کند (مثل: اطعام و صیام ...).

مگر گفته شود: احتمـال اینکه از جانب شارع حکمی توقیفی در ترجیـح جانب حرمت وارد شود، و لو به خاطر احتمال شـمول اخبار توقـف نسـبت به دوران بین المحـذورین، در حکم به احتیـاط و تعیین جـانب حرمت کـافی است. (البته چنین نیست و اخبـار تـوقف مربوط به شبهه تحریمیّه است).

ص: ۳۳۴

(تشریح المسائل)

* مراد از (و یضعّف ما قبله، بانّه یصلح وجها لعدم تعیین الوجوب ... الخ) چیست؟

بیان شیخ است در ابطال دلیل چهارم حضرات مبنی بر اینکه: مطلب شما می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه جانب احتمال وجوب تعیین پیدا نمی‌کند.

لکن نمی‌تواند دلیلی بر ردّ تخییر و قول به تعیین جانب حرمت باشد. چرا؟

زیرا دلیل شما می‌گوید: انتخاب حرمت آسان‌تر ما را به هدف اصلی می‌رساند، لکن دلالتی ندارد بر اینکه ما حق نداشته باشیم جانب وجوب را بگیریم. و این تنها رجحان را می‌رساند و نه وجوب را.

* مقدّمهٔ بفرمایید مصلحت محتمله بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- مصلحت محتمله‌ای که در جانب وجود است بدون اینکه مفسده‌ای در جانب ترک باشد.

مثل: باب مستحبات محتمله که: اگر عمل فی الواقع مستحب باشد دارای مصلحت است و چنانچه مباح باشد نه مصلحت دارد و نه مفسده.

۲- مصلحت محتمله‌ای که در جانب وجوب است لکن در جانب عدم و ترک همراه با مفسده است.

مثل: واجبات محتمله که: اگر فی الواقع واجب باشد انجامش دارای مصلحت ملزمه و ترکش دارای مفسده ملزومه و موجب عقاب است. پس: اخذ به جانب عدم و ترک، صرف عدم النفع نمی‌باشد.

* باتوجّه به مقدمه فوق بفرمایید مراد از (و امّا اولویّهٔ دفع المفسدهٔ فهی مسلّمهٔ لکن ...) چیست؟

ابطال دلیل سوم حضرات است مبنی بر اینکه: ما نیز قانون دفع المفسدهٔ اولی من جلب المنفعهٔ را قبول داریم لکن در خصوص مواردی که دوران میان حرمت و استحباب باشد. که شاید حرام و مفسده‌دار باشد و شاید هم مستحب و دارای مصلحت. که در اینجا دفع مفسده اولی است.

لکن در ما نحن فیه که دوران میان وجوب و حرمت است، مصلحتی در کار نیست تا دفع مفسده اولی از آن باشد، بلکه دوران امر میان دو مفسده ملزمه است.

یکی اینکه اگر حرام باشد انجامش دارای عقوبت و مفسده صددرصد است و اگر واجب باشد، ترکش دارای عقوبت و مفسده صددرصد است. لذا در اینجا نمی‌توان گفت: دفع این مفسده اولی از دفع آن یکی مفسده است. پس: الّا و لابدّ نوبت به تخییر می‌رسد و جای تعیین جانب حرام نمی‌باشد.

* پس مراد از (لکنّ المصلحهٔ الفائتهٔ بترك الواجب ...) چیست؟

ادلّه شیخ است مبنی بر اینکه: در باب واجبات، تنها مصلحت ملزمه در انجام نیست. بلکه مفسده ملزمه نیز در ترک هست.

ص: ۳۳۵

* دلیل اوّل شیخ در مدّعای مزبور چیست؟

این است که:

۱- اگر ترک واجب مفسده نداشت و حرام نمی‌شد مستلزم این بود که آن عمل واجب نباشد. زیرا صرف فوت منفعت و یکسان ماندن حال انسان قبل الفوت و بعد الفوت سبب وجوب نمی‌شود. چرا؟

زیرا بسیاری از مردم می‌توانند بگویند: ما نه نعمتهای بهشتی را می‌خواهیم و نه الزام اعمال در دنیا را.

۲- از طرفی اگر تنها انجام واجبات دارای مصلحت بود بدون اینکه ترکشان دارای مفسده باشد.

مستلزم این بود که کوچک‌ترین امر حرام شده از بزرگترین امر واجب شده مهم‌تر باشد.

چرا؟ زیرا ارتکاب آن حرام کوچک سبب عقوبت و جهنم می‌شد و لکن ترک آن واجب بزرگ فاقد عقوبت بود و تنها عدم النفع داشت.

حال، نه شما و نه خود مستدل به چنین چیزی ملتزم نیستید و ترک نماز را از کبائر می‌دانید.

* پس مراد از (و بما ذکر یبطل قیاس ما نحن فیه علی دوران الامر ...) چیست؟

ابطال دلیل دیگری است از جانب حضرات مبنی بر اینکه در باب منافع و مضارّ دنیوی: اگر امر دائر شود میان دفع ضرر محتمل و جلب منفعت محتمله، عقلا جانب دفع ضرر را مقدم می‌دارند.

حال: در ما نحن فیه نیز که پای مصالح و مفاسد و احکام و یا به عبارت دیگر نفع و ضرر در میان است، دفع مفسده اولی از جلب مصلحت است.

* چرا قیاس ما نحن فیه با باب ضرر و نفع دنیوی مع الفارق است؟

زیرا:

۱- در دوران امر میان ضرر و منفعت دنیوی که دفع ضرر مقدّم دانسته می‌شود به خاطر این است که:

در جانب منفعت تنها عدم النفع است و نه ضرر

۲- ولی در ما نحن فیه در جانب وجوب هم عدم النفع است هم مفسده و ضرر و لذا در دوران میان دو ضرر مساوی جایی برای رجحان یک طرف وجود ندارد.

پس: باید ما نحن فیه را با باب دوران بین الضررین مقایسه کرد و نه با باب دوران میان نفع و ضرر.

* مراد از عبارت (و امّا الاخبار الدّالهٔ علی التوقف ... الخ) چیست؟

ردّ دلیل دوّم حضرات یعنی اخبار توقف است مبنی بر اینکه:

اخبار مورد نظر شما به قرینه تعلیلی که در ذیل بیشتر آنها وجود دارد ظهور دارند در باب شبهات تحریمیّه که دوران بین حرمت و غیر وجوب است و لذا شامل دوران بین محذورین نمی‌شود.

* تعلیل مزبور چیست و چرا شامل ما نحن فیه نمی‌شود؟

ص: ۳۳۶

این است که: در ذیل این روایات آمده است که: فانّ الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات و این بدین معناست که: ترک اقدام در شبهه بهتر است از افتادن در هلاکت بواسطه انجام آن.

حال: آنچه که اقدام به آن و انجامش تنها افتادن در هلاکت است شبهه تحریمیه است و نه ما نحن فیه. چرا؟

زیرا در ما نحن فیه هریک از فعل و ترک بطور مساوی می‌تواند سبب افتادن در هلاکت باشد.

* پس مراد از (و ظاهر کلام السیّد الشارح للوافیهٔ: جریان اخبار الاحتیاط ایضا ...) چیست؟

اشاره به دلیل دیگری از حضرات است در مدّعای مورد بررسی مبنی بر اینکه:

سیّد صدر جهت تغلیب جانب تحریم به اخبار احتیاط نیز تمسّک نموده است.

* پس مراد از (و هو بعید) چیست؟

نظر جناب شیخ است مبنی بر اینکه این تمسّک بعید است. چرا؟

زیرا اخبار احتیاط مربوط به مواردی است که احتیاط و در نتیجه احراز واقع ممکن باشد و حال آنکه در دوران بین محذورین ممکن نیست، و لذا تمسّک به اخبار احتیاط هم درست نیست.

* مقدّمهٔ و بطور خلاصه بفرمایید چرا استحباب در احکام عقلیّه جایز نیست؟

زیرا در هرجا که عقل حاکم باشد در حکم خود تردید ندارد، یعنی مادامی‌که موضوع حکم عقل محرز باشد، عقل قاطعانه حکم می‌کند. حال اگر موضوع حکمش از میان رفت یا برخی از قیود آن برداشته شد باز قاطعانه حکم به عدم می‌کند. فی المثل: وقتی حکم می‌کند که: راستی نافع نیکوست و راستی ضررزننده قبیح، تردیدی در این حکمش ندارد.

* پس شک در چه صورتی حاصل می‌شود؟

در احکامی که توقیفی هستند و عقل در درک آنها مستقل نیست، به عبارت دیگر، در احکامی که نیازمند به بیان شارع هستند ولی از جانب شارع هم علی الظاهر بیانی نرسیده است.

* باتوجّه به مقدّمه فوق بفرمایید مراد از (و امّا قاعدهٔ (الاحتیاط عند الشک فی التخییر و التعیین فغیر جار ...) چیست؟

این است که: شیخ به حضرات می‌فرماید: این قاعده‌ای که شما در دوران بین المحذورین ذکر کردید مربوط به احکام شرعیه‌ای است که در آن احکام تردید وجود دارد و به درد موارد مستقلّات عقلیه نمی‌خورد و در این دوران قابل جریان نمی‌باشد. چرا؟ زیرا حاکم در این دوران عقل است و عقل در حکم خود تردید ندارد. بلکه:

۱- یا مستقل به تخییر است؛ و این با این لحاظ است که در دوران بین المحذورین هر طرف را که

ص: ۳۳۷

بگیرد، مفسده محتمله‌ای وجود خواهد داشت و دوران میان دو مفسده است.

۲- و یا مستقل به تعیین است؛ و این با این لحاظ است که دفع المفسده اولی از جلب منفعت است چنانکه عقل مستقل نیز این جنبه را ملاحظه و حکم به تعیین نمود و در آن تردید نکرد.

* قاعده مزبور از جانب حضرات چه بود؟

این بود که: در دوران میان تعیین و تخییر باید احتیاط نمود و معیّنا جانب حرمت را گرفت.

* خلاصه نظر شیخ در اینجا چیست؟

این است که: این قاعده مربوط می‌شود به احکام شرعیه‌ای که ما تردید داریم در اینکه آیا شارع معیّنا فرموده: اطعم و یا مخیّرا فرموده: صم او اطعم.

حال در چنین مواردی است که جانب تعیین را گرفتن اولی از تخییر است.

و لذا این قاعده به درد ما نحن فیه نمی‌خورد که از موارد مستقلات عقلیه است.

در نتیجه: شیخ حکم به تخییر کرده و در این حکم تردیدی هم به خود راه نداده است چنانکه رأی صاحب کفایهٔ نیز تخییر است.

* پس مراد از (الّا ان یقال: انّ احتمال ان یرد من الشارع حکم توقیفی فی ترجیح جانب الحرمهٔ ...) چیست؟

این است که: اگر کسی بگوید: اگرچه عقل بما هو عقل در حکم خود تردید ندارد ولی احتمال دارد که از جانب شارع حکمی تعبّدی وارد شده باشد مبنی بر ترجیح جانب حرمت چه منشا این احتمال نسبت به ما نحن فیه شمول اخبار توقّف باشد و یا دلیل استقراء.

و لذا همین احتمال کافر است که عقل را در صدور حکم متوقّف کرده و او را به اخذ به جانب حرمت ملزم سازد.

پس: این قانون در دوران بین المحذورین قابل جریان است.

* پاسخ شیخ به این اشکال چیست؟

اوّلا: ما چنین احتمالی نمی‌دهیم.

ثانیا: سلّمنا که چنین احتمالی هم باشد. این احتمال مانع از اجرای حکم عقل نمی‌شود، چرا که تا بیان شارع محرز نشود حکم عقل به قوت خود باقی است.

ص: ۳۳۸

متن:

ثمّ لو قلنا بالتخيير، فهل هو فی ابتداء الأمر فلا يجوز له العدول عمّا اختار، أو مستمرّ فله العدول مطلقا، أو بشرط البناء على الاستمرار؟ وجوه.

يستدلّ للأوّل: بقاعدة الاحتياط، و استصحاب الحكم المختار، و استلزام العدول للمخالفة القطعيّة المانعة عن الرجوع إلى الإباحة من أوّل الأمر.

و يضعّف الأخير: بأنّ المخالفة القطعيّة فی مثل ذلک لا دليل على حرمتها، كما لو بدا للمجتهد فی رأيه، أو عدل المقلّد عن مجتهده لعذر- من موت، أو جنون، أو فسق- أو اختيارا على القول بجوازه.

و يضعّف الاستصحاب: بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه.

و يضعّف قاعدة الاحتياط: بما تقدّم، من أنّ حكم العقل بالتخيير عقليّ لا احتمال فيه حتّى يجرى فيه الاحتياط.

و من ذلک يظهر: عدم جريان استصحاب التخيير، إذ لا إهمال فی حكم العقل حتّى يشکّ فی بقائه فی الزمان الثانی.

فالأقوى: هو التخيير الاستمراری، لا للاستصحاب بل لحكم العقل فی الزمان الثانی كما حكم به فی الزمان الأوّل.

ترجمه:

اگر قائل به تخيير شويم اين تخيير ابتدايی است و يا استمراری

سپس می‌فرمايد: (حال كه دليلی بر اثبات جانب حرمت پيدا نكرديم)، در اينكه: اگر قائل به تخيير شويم. آيا اين تخيير در ابتداء امر (و ابتدايی) است و در نتيجه عدول از (حكم) مختار برای مكلّف جايز نيست و يا (اين تخيير) مستمر است و در نتيجه برای (او حق) عدول از (يک حكم به حكم ديگر)، مطلق است (تا تخيير استمراری باشد) و يا (اينكه اين استمرار) به شرط بناء استمرار مختار است (تا تخيير استمراری نباشد بلكه استمرار المختار باشد). وجوهی است:

مواردی كه در اثبات تخيير ابتدايی به آنها تمسّک شده است

۱- استدلال شده است بر مطلب اوّل (يعنی: تخيير ابتدايی):

الف: به قاعده احتياط (يعنی: در دوران بين التعيين و التخيير، احتياط، تعيين تخيير ابتدايی است.

ص: ۳۳۹

ب: به استصحاب حکم مختار (یعنی: آن حکم مختار را استصحاب کن.)

ج: و به استلزام عدول، به خاطر مخالفت قطعیّه عملیه که (در مباحث قبل) مانع از رجوع به اباحه (شد) از اوّل امر.

مناقشه شیخ در این ادلّه

- و تضعیف می‌شود این کلام اخیر (که لزوم مخالفت تدریجیّه است) به اینکه مخالفت قطعیّه در مثل این مطلب (که روزی انگشت روی وجوب بگذاریم و روزی روی حرمت) دلیلی بر حرمتش وجود ندارد، همان‌طور که اگر برای مجتهد، بدا در رأیش حاصل شود و یا مقلّد به خاطر عذری از جمله موت یا دیوانگی یا فاسق شدن و یا از روی اختیار از مجتهدش عدول کند.

بنا بر قول به جواز عدول از مجتهد (ما نحن فیه نیز از همین قبیل است و لذا وقتی انسان در تبدل حالاتش حجّت داشته باشد اشکالی ندارد. این غیر از اباحه است).

- و تضعیف می‌شود استصحاب المختار به سبب معارضه با استصحاب تخییر که حاکم به آن (استصحاب المختار) است.

- و تضعیف می‌شود قاعده احتیاط، به سبب آنچه قبلا گذشت که حکم عقل به تخییر عقلی است و شکی در آن پیدا نمی‌شود تا قاعده احتیاط در آن جاری شود.

- و از این مطالب (و پاسخ به وجوه مذکور) عدم جریان استصحاب التخییر روشن می‌شود (همان‌طور که عدم جریان استصحاب المختار و اصالهٔ الاحتیاط روشن شد) چرا که هیچ اهمال و سستی در حکم عقل وجود ندارد (و انسان متحیّر باقی نمی‌ماند) تا در بقاء تخییر در زمان دوم شک بشود.

از نظر شیخ قول قوی‌تر همان تخییر استمراری در وقایع متعدّده است.

پس: قول قوی‌تر همان تخییر استمراری است و لکن نه بخاطر استصحاب التخییر، بلکه به دلیل حکم عقل (مستقل) در زمان دوم، همان‌طور حکم نمود به آن در زمان اوّل:

ص: ۳۴۰

(تشریح المسائل)

* مقدّمهٔ بفرمایید منظور از تخییر ابتدایی چیست؟

این است که: مکلف، نسبت به اولین واقعه مخیّر است میان اینکه جانب حرمت را بگیرد و یا وجوب را، لکن بایـد تا آخر عمرش به آنچه در ابتدا انتخاب کرده ملتزم و پایبند باشد.

* منظور از تخییر استمراری چیست؟

این است که: مکلّف در واقعه‌ای که برای او رخ می‌دهد، مخیّر است که هر طرف را که می‌خواهد انتخاب و بدان ملتزم شود و عمل کند.

امروز جانب حرمت را بگیرد و میّت کافر را دفن نکند و فردا جانب وجوب را بگیرد و او را دفن کند.

* تخییر استمراری خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- استمراری مطلقا ۲- استمراری به شرط بناگذاری.

* منظور از تخییر استمراری مطلقا چیست؟

این است که: مکلّف در اولین واقعه‌ای که یک طرف را اختیار می کند.

۱- از اوّل بنا داشته باشد که تا آخر همان طرف را ادامه دهد.

۲- و یا از اوّل بنا داشته باشد که در وقایع بعدی نیز تخییر را ادامه دهد.

۳- و یا از اوّل بنایش بر بلا بنایی باشد.

* منظور از تخییر بشرط بناگذاری بر استمرار حکم مختار چیست؟

این است که:

اگر از اوّل بنا دارد که همان طرف اختیار کرده را تا آخر ادامه دهـد، سپس در وقایع بعـدی هم مخیّر است. و اگر از اوّل بنا دارد بر استمرار تخییر، تنها دفعه اوّل مخیّر است و در دفعات بعدی مخیّر نمی‌باشد و باید همان را که اختیار کرده دنبال کند.

* حاصل مطلب در (ثمّ لو قلنا بالتخییر، فهل هو ... الخ) چیست؟

تبیین نظر قائلین به تخییر است در ما نحن فیه مبنی بر اینکه:

اگر در دوران بین المحـذورین التزام به یکی از دو طرف محتمل، واجب باشد. و اگر ما نیز قائل به تخییر شویم و بگوییم: مکلّف در این‌گونه موارد بایـد به یکی از دو طرف ملـتزم شود و در انتخـاب یکی از دو طرف حرمت و یـا وجوب، اختیـار بـا خود اوست، این سؤال مطرح می‌شود که آیا این تخییر یک تخییر ابتدایی است و یا یک تخییر استمراری؟

یعنی:

ص: ۳۴۱

آیا مکلّف در اولین واقعه میان فعل و ترک مخیّر است و لکن هر طرف را که اختیارا برگزید در وقایع بعدی نیز الی الابد باید همان را اختیار کند؟

فی المثل:

اگر در اوّلین واقعه جانب وجوب را در دفن میّت کافر برگزید برای همیشه باید در برخورد با میّت کافر او را دفن کند.

و اگر جانب ترک را اختیار کرد در برخورد با میت‌های بعدی نیز نباید آن را دفن کند.

و یا اینکه نه تخییر استمراری است و مکلّف برای همیشه و در هر واقعه‌ای که پیش می‌آید همچون واقعه اوّلیه میان فعل و ترک مخیّر است.

یعنی: در هر واقعه‌ای حق عدول دارد و می‌تواند از آنچه در وقایع پیشین اختیار نموده برگردد و جانب دیگر را اخذ نماید؟

و اگر این تخییر استمراری باشد باز سؤال این است که آیا استمراری مطلق است و یا اینکه استمرار به شرط بناگذاری بر استمرار حکم مختار؟

* مراد از (یستدلّ للاوّل: بقاعدهٔ الاحتیاط، و ...) چیست؟

تبیین اوّل دلیل قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه:

دوران بین المحذورین مصداقی از مصادیق دوران امر میان تعیین و تخییر است چرا؟

زیرا: با فرض تخییر نمی‌دانیم که آیا فقط در واقعه اوّل مخیر هستیم و یا نه در وقایع بعدی هم مخیر هستیم؟

و لذا: در اینجا از باب حکم عقل به احتیاط و امتثال یقینی، قدر متیقن را که تخییر ابتدایی است اختیار می‌کنیم.

* مراد از (و استصحاب الحکم المختار ...) چیست؟

اشاره به دومین دلیل قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه:

بار اوّل که مکلّف یک طرف را اختیار کرد مثلا وجوب را، و این وجوب وظیفه او شد و باید انجام دهد اگر در بارهای بعدی شک کند که آیا همان حکم مختارش باقی است یا نه؟ استصحاب می‌کند بقاء آن را حکم را.

* مراد از (و استلزام العدول للمخالفهٔ القطعیّهٔ المانعهٔ عن الرجوع الی الاباحهٔ ...) چیست؟

بیان سوّمین دلیل قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه: تخییر استمراری مستلزم مخالفت عملیّه قطعیّه تدریجیّه است و مخالفت قطعیه با حاکم مولی حرام است.

ص: ۳۴۲

پس: باید قائل شد به تخییر ابتدایی.

به عبارت دیگر: اگر مکلّف مستمرّا و در همه حوادث مخیّر باشد، لازمه‌اش آنست که:

گاهی جانب وجوب را برگزیده و بدان عمل کند و گاهی جانب حرمت را انتخاب و عمل را ترک نماید آنگاه به مرور زمان مخالفت قطعیّه عملیّه تدریجیّه پیش می‌آید. چرا؟

زیرا:

یا حکم واقعی وجوب بوده پس عمل اولش صحیح است و دومی باطل و یا بالعکس حکم واقعی حرمت بوده و عمل اولش باطل و دومی صحیح: یعنی: وقتی واقعه بعدی ضمیمه شود یقین می‌کنیم که یا در واقعه قبلی مخالفت شده و یا در این واقعه بعدی.

مخالفت قطعیه با حکم مولی هم حرام است چه دفعی باشد و چه تدریجی، پس باید به همان تخییر ابتدایی قائل شد.

* حاصل مطلب در (و یضعّف الاخیر: بانّ المخالفهٔ القطعیّهٔ فی مثل ذلک لا دلیل علی حرمتها ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به سومین دلیل قائلین به تخییر ابتدایی مبنی بر اینکه: مخالفت قطعیه:

۱- گاهی بدون التزام به احد الحکمین است، مثل: قول به اباحه، که اگر ما ملتزم به اباحه شویم و یک‌بار انجام دهیم، یک‌بار ترک کنیم، مستلزم مخالفت است و مخالفت جایز نیست.

۲- و گاهی همراه با التزام به احد الحکمین است که فرض در ما نحن فیه این است که: ما در هر واقعه به یک طرف ملتزم شده و با التزام آن را عمل کنیم.

این نحو از مخالفت قطعیه دلیلی بر حرمتش وجود ندارد. بلکه در شرع مقدس نیز نمونه‌هایی وجود دارد که چنین مخالفتهایی را تجویز کرده است.

* مراد از (کما لو بدا للمجتهد فی رأیه ...) چیست؟

ارائه اولین نمونه است مبنی بر اینکه:

۱- فقیهی تاکنون رأیش بر وجوب فلان امر تعلّق داشت و خود را ملتزم به آن می‌دانست.

۲- اکنون در اثر دسترسی به ادله دیگر از رأی مزبور عدول کرده، فتوا به حرمت داده و بدان ملتزم می‌شود. حال:

این مجتهد به مخالفت عملیّه تدریجیّه یقین پیدا می‌کند. چرا؟ زیرا:

یا آنچه را تاکنون بدان ملتزم بوده و عمل می‌کرده معصیت مولی بوده و یا آنچه را از حالا به بعد به آن ملتزم است و عمل می‌کند. امّا چون عمل او مع الالتزام بوده مانعی ندارد بلکه باید از رأیش عدول کند.

ص: ۳۴۳

* مراد از (او عدل المقلّد عن مجتهده لعذر ...) چیست؟

بیان دومین نمونه در ذیل دلیل مذکور است مبنی بر اینکه:

مقلّدی تاکنون از مجتهدی تقلید می‌کرده که او فتوای به وجوب دفن کافر داده بود و لذا علاوه بر اینکه ملتزم بدان فتوای بود برطبق آن نیز عمل می‌کرد.

لکن اکنون از آن مجتهد عدول کرده و به تقلید از مجتهد دیگری پرداخته که فتوای به حرمت دفن میّت کافر داده است و لذا مقلّد به این فتوای ملتزم و از حالا به بعد بدان عمل می‌کند.

حال: این مقلّد یقین دارد که یا فعل اولش غلط بوده و یا ترک بعدیش. لکن چون هر دو روی التزام بوده مانعی ندارد.

پس: مخالفت قطعیّه همراه با التزام بلامانع است و ما نحن فیه از همین قبیل است.

* حاصل مطلب در (و یضعّف الاستصحاب: بمعارضهٔ استصحاب التخییر الحاکم علیه) چیست؟

پاسخ شیخ به دلیل دوّم قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه:

اوّلا: استصحاب حکم مختار معارض است با استصحاب حکم به تخییر.

ثانیا: استصحاب تخییر مقدّم است بر استصحاب مختار. چرا؟

زیرا:

شک ما در وجوب بقاء بر حکم مختار مسبّب است از شکّ ما در بقاء تخییر.

یعنی:

اگر گفتیم تخییر از میان رفت پس باید حکم مختار، بماند و اگر گفتیم تخییر باقی است، پس نوبت به وجوب بقاء بر حکم مختار نمی‌رسد.

و لذا: هنگام شک در بقاء تخییر، استصحاب می‌کنیم تخییر را، یعنی می‌گوییم:

در واقعه اولی تخییر بود، در وقایع بعدی شک داریم در بقاء آن در نتیجه: استصحاب می‌کنیم بقاء آن را. پس: دیگر نوبت به استصحاب حکم مختار نمی‌رسد.

* مراد از (و یضعّف قاعدهٔ الاحتیاط: بما تقدم ...) چیست؟

پاسخ شیخ به دلیل اوّل حضرات است که بیان آن گذشت و نیاز به تکرار ندارد.

* حاصل مطلب در (فالاقوی: هو التخییر الاستمراری، لا للاستصحاب ...) چیست؟

بیان دلیل قائلین به تخییر استمراری مطلقا، یعنی: الاستصحاب تخییر است.

بدین معنا که: مکلّف در واقعه اوّل مخیر بود میان فعل و ترک، حال اگر در وقایع بعدی شک کند در بقاء آن تخییر، استصحاب می‌کند بقاء آن را چه بنایی و چه غیر بنایی.

ص: ۳۴۴

* پاسخ شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که: رأی ما نیز تخییر استمراری است لکن نه براساس استصحاب تخییر بلکه به دلیل اینکه حاکم به تخییر در دوران بین المحذورین عقل است و عقل در حکم به تخییر مستقل و در حکم خود تردیدی ندارد. تا جایی برای جریان استصحاب باشد.

یعنی: از طرف همین عقلی که در واقعه اوّل حکم به تخییر کرد، در واقعه دوم نیز حاکم بوده و باز هم حکم به تخییر می‌کند، پس نیازی به استصحاب نیست.

و از طرف دیگر: مشکل مخالفت قطعیّه تدریجیّه را نیز با مسئله التزام برداشتیم.

* آیا در اینجا قول دیگری نیز وجود دارد که شیخ متعرّض آن نشده باشد؟

بله و آن عبارتست از اینکه:

کسی که روز اوّل احد الحکمین را اختیار می‌کند. آیا بنایش بر این است که تا آخر عمر همین حکم را عمل کند و یا اینکه بنا داشته است که در هر واقعه‌ای که تکرار می‌شود حکم را عوض کند؟

اگر بنایش بر استمرار المختار بوده باشد این خود استمرار التخییر است. چرا؟

کسی که احد الحکمین را اختیار می‌کند و برای همیشه به آن ملتزم می‌شود، از اختیار خود استفاده کرده و در این اختیار از ابتدا تا انتها از تخییر استفاده کرده است.

و اگر بنایش بر استمرار التخییر بوده باشد، این خود استمرار المختار است، چرا که هروقت که بخواهی آن طرفی را که اراده می‌کند اختیار می‌نماید. و مسئله را عوض می‌کند.

در نتیجه: استمرار التخییر، استمرار المختار می‌آورد و استمرار المختار استمرار التخییر می‌آورد.

* به‌طور کلی چه اقوالی در این مسئله بود؟

۱- تخییر ابتدایی

۲- تخییر استمراری که وجه مطلب در آن حکم عقل بود و شیخ فرمود.

۳- قول به تفصیل به این معنا که گاهی تخییر ابتدایی است و گاهی استمراری.

* پاسخ قول به تفصیل در مسئله تخییر چیست؟

این است که: وقتی عقل حکم نمود بر اینکه تخییر استمراری است و یا حکم نمود به اینکه تخییر ابتدایی است بین بناهای شما فرقی نمی‌گذارد.

* به نظر شما نظر شیخ در دوران بین المحذورین و فقدان نصّ چیست؟

حاصل و خلاصه نظر شیخ این است که:

اگر واقعه واحده باشد تا موجب مخالفت عملیّه تدریجیّه نشود. آنجا قائل به توقف است و مسئله را

ص: ۳۴۵

بلا حکم فرض می‌کند که در بررسی مطالب از آن سخن به میان آمد.

فی المثل در شبهات موضوعیّه، اگر شما گوسفندی نذر کرده باشید و اکنون شک کنید که آیا ذبح آن بر شما واجب است یا حرام؟

به شما می‌گوییم که چون واقعه واحده است می‌توانید توقّف کنید و مسئله را بلا حکم فرض کنید و لذا حد اکثر مطلب این است که اگر ذبح نکردید با حرمت می‌سازد و چنانچه ذبح نمودید با وجوب.

و امّیا اگر وقایع متعدّده باشد مثل: دفع الکافر که ممکن است شما در طول عمرتان بارها به آن برخورد کنید. بهتر است احد الحکمین را اختیار کنید و همیشه روی حکم المختار باقی بمانید، چرا که در اینجا مخالفت عملیّه تدریجیه لازم می‌آید.

خلاصه اینکه: با دقت در سخنان شیخ و از لابلای نقد و بررسیها می‌توان دریافت که:

هرچند شیخ فرموده: الاقوی تخییر الاستمراری و تصریح به مطلب دیگری نکرده و لکن می‌توان گفت که ایشان: در واقعه واحده قائل به توقف است چرا که دلیل بر اباحه ندارد و لکن در واقعه متعدده قائل به تخییر استمراری است و نه توقّف.

* حاصل و خلاصه مطالب در مسئله اوّل به زبان ساده چیست؟

- این است که شیخ اعظم رحمه اللّه در دوران بین محذورین ابتدا قائل شد به اینکه:

یطرح القولان و یحکم بالاباحهٔ الظاهریهٔ.

در اثبات این مدّعی دلیل آورد و موانع را یکی پس از دیگری از سر راه برداشت.

- پس از آن دلیل خود را پس گرفت و گفت دلیلی که ما ارائه کردیم دلالت بر اباحه نداشته و بلکه مربوط به شبهه تحریمیّه است. امّا دلیلی هم بر قول به تخییر نیافت و قائل به توقّف شد و مسأله را از نظر حکم واقعی و یا ظاهری بلا حکم فرض نمود.

- از نظر عمل نیز بالاخره یا باید فعل را اختیار کرد و یا ترک را چرا که ارتفاع نقیضین محال است.

- امّیا بنا بر اینکه حکم به اباحه و توقف باطل و غیر قابل قبول باشد و لکن ما ملزم به پیدا کردن حکمی باشیم فرمود: فقد یقال بتخییر احد الحکمین.

- یعنی: برخی قائل شده‌اند به اینکه باید یکی از دو حکم وجوب و حرمت را اختیار نمود که آنهم عبارتست از حرمت.

- در اثبات این مطلب نیز وجوهی ذکر شده که جناب شیخ به بررسی آنها پرداخته است:

۱- قاعده احتیاط:

ص: ۳۴۶

گفته‌انـد دوران بین محـذورین از قبیل شک در مکلّف به است و احتیاط در باب شکّ در مکلّف به واجب است. چرا؟ زیرا: یا لزوم اخذ بالحرمهٔ را احتمال می‌دهیم که می‌شود تعیین و یا لزوم اخذ باحدهما را احتمال می‌دهیم.

پس: امر دائر است بین تعیین الحرمهٔ و بین تخییر احدهما الحکمین.

حال: احتیاط در دوران بین تعیین الحرمهٔ و بین تخییر احد الحکمین این است که: جانب تعیین را بگیریم. مثل: آنجایی که دو مجتهد وجود دارد و ما نمی‌دانیم از کدام باید تقلید کنیم اعلم و یا غیر اعلم و یا اینکه مخیر هستیم از هرکدام که شد تقلید کنیم؟

در اینجا به حکم احتیاط باید اعلم را معیّنا تقلید کنیم.

۲- توقّف عند الشبههٔ:

گفته‌اند: شارع فرموده: قف عند الشبههٔ و یا الوقوف عند الشبههٔ خیر ...

حال: دوران بین المحذورین نیز شبهه است چرا که می گوییم: شاید واجب باشد و شاید حرام.

یعنی: از طرفی اخبـار توقف فرموده: قف عنـد الشـبههٔ، از طرفی اخبار فرموده: التزم بحکم الله حال سؤال این است که، کـدام یک از این دو طرف وجوب و حرمت را باید ملتزم شویم که با توقّف سازگار باشد

یقینا: حرمت را، چرا که اگر وجوب را اختیار کنیم در حقیقت عمل را انجام داده‌ایم و این با توقّف و حرکت نکن سازگاری ندارد.

۳- دفع المفسدهٔ اولی من جلب المنفعهٔ:

یعنی: عقل می گوید: شما از خیر وجوبش بگذرید و خود را گرفتار مفسده نکنید.

۴- امتثال الحرمهٔ اسهل من امتثال الوجوب.

یعنی: اگر بخواهیم اخـذ به واجب بکنیم ابتـدا بایـد علم به این مطلب پیدا کنیم که فلان عمل واجب است، بعد ملتفت به حال چنین عملی باشیم و دچار غفلت نشویم سپس اراده کنیم و بعد اقدام به عمل کنیم، تا بشود امتثال واجب.

امّا: در باب حرام آنچه می‌خواهند ترک است و ترک هم نیازی به مئونه ندارد.

نه علم می‌خواهد نه التفات و نه اراده و لذا امتثال حرمت خیلی آسان‌تر از امتثال وجوب است.

پس: در دار الامر بین الحرمهٔ و الوجوب، جانب حرمت را اختیار می کنیم که آسان‌تر است.

۵- استقراء

یعنی: با بررسـی در فقه متوجّه شدیم هرکجا که امر دائر است بین الوجوب و الحرمهٔ، شارع جانب حرمت را مقدّم داشته است که در اثبات این مدّعی به ذکر سه مثال اقدام می کنیم:

ص: ۳۴۷

۱- مثل: زنی که ذات العادت العددیّهٔ است و روزهای عادتش ۷ روز می‌باشد، لکن این بار از ۷ روز گذشته است و لذا شک می‌کند که این ادامه حیض است و یا اینکه استحاضه می‌باشد؟

- گفته‌اند: از این ۷ روز که بگذرد تا روز دهم ایام استظهار است، بدین معنا که باید منتظر بماند تا مشخّص شود که این حیض است یا نه؟

و لذا اگر تا ده روز قطع شود می‌فهمد که همه ۱۰ روز حیض بوده، لکن اگر از ۱۰ روز گذشت مشخّص می‌شود که این ما عدا العادهٔ استحاضه بوده است.

حال: این زن نمی‌داند که عبادت در ایام استحاضه بر او واجب است یا حرام؟

این می‌شود دار الامر بین الوجوب و الحرمهٔ.

و لذا شارع در اینجا فرموده:

تا ۱۰ روز باید عبادتش را ترک کند، لکن پس از این اگر معلوم شد که حیض بوده عبادتی برعهده او نیست و چنانچه معلوم شود که استحاضه بوده است باید نماز و یا روزه‌اش را قضا نماید.

در نتیجه: متوجّه می‌شویم که شارع در اینجا جانب حرمت را مقدّم داشته است:

۲- مثل: زنی که صاحب عادت وقتیه نیست، این زن خونی را می‌بیند لکن نمی‌داند که حائض شده و یا که این خون، خون استحاضه است.

به او گفته می‌شود که:

اگر این رؤیت خون از سه روز گذشت معلوم می‌شود که حیض بوده است و چنانچه از سه روز کمتر بود معلوم می‌شود که استحاضه بوده است، که به این ایام استظهار گفته می‌شود.

حال: این زن نمی‌داند که عبادت بر او واجب است یا حرام؟

به او گفته می‌شود اگر حائض هستی حرام و الا اگر مستحاضه هستی واجب.

خوب: این دار الامر بین الوجوب و الحرمهٔ است و شارع نیز در اینجا جانب حرمت را مقدم داشته و فرموده: باید عبادت را ترک کنی.

۳- مثل: انائین مشتبهین: دو ظرف وجود دارد و شما نمی‌دانی کدامیک از این دو پاک و کدام نجس است. از طرفی می‌خواهید برای نماز وضو بگیرید و آبی هم جز آب موجود در این دو ظرف ندارید چه باید بکنید؟

- با آب هریک که بخواهید وضو بگیرید چنانچه پاک باشد یجب و اگر نجس باشد یحرم.

- و لذا این دار الامر بین الوجوب و الحرمهٔ است.

- شارع در اینجا فرموده: هر دو را ترک و تیمم کن، یعنی: جانب حرمت را مقدّم داشته است.

ص: ۳۴۸

و امّا حاصل مطلب در سه مثال فوق این است که:

هرکجا امر دائر است بین وجوب و حرمت، شارع جانب حرمت را مقدّم دانسته است.

حال: بین وجوه پنجگانه در اثبات تقدّم جانب حرمت گذشت و باید دید نظر جناب شیخ اعظم در این مورد چیست.

شیخ می‌فرماید: هیچیک از وجوه مذکور تمام نیست و یکی پس از دیگری آن را ردّ می کند.

- امّا استقراء:

اوّلا: با پیدا کردن دو یا سه مثال در فقه، استقراء مفید علم و یا اطمینان حاصل نمی‌شود.

ثانیا: هیچیک از سه مثال فوق از قبیل دوران بین المحذورین نیست، بلکه این‌ها یا از قبیل شبهه وجوبیّه‌اند و یا از قبیل بین الحرمهٔ.

- قبل از پرداختن به هریک از این امثله باید بدانیم که:

حرمت دو جور است ۱- ذاتیه ۲- تشریعیّه

حرمت ذاتیّه، این است که: یک شیء متعلّق نهی باشد. مثل: لا تشرب الخمر

حرمت تشریعیه، این است که: شیء امر ندارد مثل خوردن آب که از امور مباح است.

حال چیزی که امر ندارد چنانچه به قصد امر انجام شود، تشریع است و حرام.

و امّا استظهار آخر دم:

که عادات ماهیانه‌اش ۷ روز است و لکن این بار پس از ۷ روز هنوز هم خون می‌بیند که گفته شد که آن سه روز اضافی (اگر از ۱۰ روز نگذرد) ایام استظهار است و باید عبادت را ترک کند.

حال باید دانست که:

حرام بودن عبادت در زن حائض، حرمت ذاتیّه نیست، بلکه حرمت تشریعیه است.

چرا؟

چون مادامی که زن حائض نشده امر دارد به نماز، لکن وقتی مبتلا شد به عادت دیگر امر به نماز ندارد، خوب وقتی امر نداشت، عبادت کردن او بدون امر تشریع است و حرام.

چرا؟

چون این زن اگر بخواهد نماز را بدون نیّت بخواند ملعبه است، با نیّت بخواند چون بدون امر است تشریع است.

بنابراین: اگر عبادت در ایام حیض حرمت تشریعیّه دارد، در ایام استظهار فقط شبهه وجوبیه است و نه تحریمیّه.

ص: ۳۴۹

یعنی: ۷ روز که گـذشت شک می‌کند که آیا امر آمد تا نماز بر او واجب باشد یا نیامده و در نتیجه عبادتش حرام باشد؟ چرا؟ چون قبـل از حیض امر بر نمـاز داشت لکن در این ۷ روز حیض دیگر امر بر نمـاز نـداشت و لـذا پس از ۷ روز این شکّ برای او حاصـل می‌شود که آیا امر قبل از حیض دوباره آمده یا نه؟ خوب این می‌شود شبهه وجوبیه.

* و لذا از شما می‌پرسیم که در شبهه وجوبیّه احتیاط به ترک است یا به فعل؟

گفته شـد که احتیاط به فعل است. و لـذا این زن بایـد در ایام اسـتظهار عباداتش را انجام دهد احتیاطا و لذا: بیشتر فقها در رساله‌های خود نوشته‌اند که:

بهتر است چنین زنی میان افعال مستحاضه و تروک حائض جمع نماید. یعنی: احتیاطا.

به عبارت دیگر: باید واجبات را به جای آورد و مستحبات را ترک کند: مثلا: نماز را بخواند لکن به مسجد نرود.

بله کسانی که حرمت را حرمت ذاتیه می‌دانند ترک العبادهٔ فی ایام الاستظهار را واجب می‌دانند.

آیا این وجوب به خاطر این است که حرمت را مقدّم می‌دارند؟

می گوییم: خیر از این باب است که این‌ها، حرمت را بیّن می‌دانند.

یعنی چه؟

- یعنی وقتی به ایام استظهار رسید شکّ می‌کند حرمت عبادت رفت یا نه؟ در نتیجه:

استصحاب می‌کند بقاء حرمت را.

- حال وقتی بقاء حرمت را استصحاب نمود، آیا بین الحرمهٔ می‌شود یا دوران بین محذورین؟

قطعا: بین الحرمهٔ.

حاصل مطلب اینکه:

اگر ترک عبادت در ایام حیض از باب حرمت ذاتیه حرمت باشـد، در ایام اسـتظهار ترک عبادت از باب استصـحاب الحرمـهٔ و یا بین الحرمهٔ واجب خواهد بود.

و اگر ترک عبادت در ایام حیض از باب حرمت تشریعیّه باشد، در ایام استظهار ترک عبادت واجب نیست، بلکه چون شبهه وجوبیّه است می‌تواند از روی احتیاط عبادت را انجام دهد.

* حال از شما می‌پرسیم کجای این مطلب دار الامر بین المحذورین و ترجیح جانب حرمت است؟

خواهید گفت: بله:

در یک فرض شبهه وجوبیّه است که اتیان از روی احتیاط جایز است.

و در یک فرض بین الحرمهٔ است بخاطر استصحاب حرمت.

ص: ۳۵۰

- و امّا مثال: استظهار اوّل الدم بمجرد الرؤیهٔ.

به نظر ما اینجا نیز شبهه وجوبیه است و نه تحریمیّه. چرا؟

زیرا وقتی دمی در خود دید شک می‌کند که امر به عبادت از او برداشته شد، یا نه؟

ا بر اینکه: حرمت تشریعیّه باشد این می‌شود شبهه وجوبیّه

* حال از شما می‌پرسیم حق در شبهه وجوبیّه چیست؟

خواهید گفت: اتیان به احتیاط مستحب است و عده‌ای هم گفته‌اند که بهتر است.

مضافا به اینکه: استصحاب اینجا را بیّن الوجوب کرده.

چرا؟ زیرا که می‌گوید:

عبادت قبل از دیدن خون واجب بود یا نه؟ می‌گوید بله واجب بود، پس حالا که شک کرده که آیا وجوب برداشته شده یا نه؟ استصحاب می‌کند وجوب را.

در نتیجه: اینجا بیّن الوجوب است و اتیان آن فاقد اشکال و بلکه لازم می‌باشد.

منتهی؛ این اصل ثانوی است که آمده و گفته است که: (کلّ دم امکن کونه حیضا فهو حیض).

حال: آنهایی که ترک عبادت را جایز می‌دانند این حکم را حمل می‌کنند به جواز ترک، چرا که چنین زنی محکوم به حیض است. و می‌تواند ترک کند.

و آنهایی که عبادت را در این حال اجازه نداده‌اند، این حکم را حمل می‌کنند به وجوب، یعنی حتما باید عبادت را ترک کند.

درهرصورت:

دیدن خون در اوّل حیض، از قبیل دوران بین المحذورین نیست، این از باب شبهه وجوبیّه و بلکه بیّن الوجوب است و علی القاعده اتیانش واجب است.

البته اگر کسی بگوید اتیانش حرام است از باب قاعده ثانوی کلّ دم گفته است نه اینکه دوران بوده باشد و ترجیح جانب الحرمهٔ.

- و امّا انائین مشتبهین: که گفته شد از هر دو بگذر و تیمم کن.

این نیز نه شبهه تحریمیّه است و نه دوران بین المحذورین، بلکه شبهه وجوبیّه است.

چرا؟ زیرا: وضو گرفتن با آن نجس حرمت ذاتیّه ندارد و شارع از آن نهی نفرموده بلکه حرمت تشریعیّه دارد. یعنی چه؟

یعنی اگر کسی با آب نجس وضو بگیرد قربهٔ الی الله، تشریع است و حرام، چون وضو گرفتن با آب نجس امر ندارد. چه قربهٔ الی اللهی؟

ص: ۳۵۱

بنابراین: وقتی این دو آب باهم مشتبه شده روی هریک که انگشت بگذارید شبهه وجوبیه است.

به عبارت دیگر: وقتی می گویی: این طرف پاک است تا اینکه یجب الوضوء به یا اینکه ناپاک است تا اینکه لا یجب الوضوء به. در حقیقت دچار شبهه وجوبیه هستی.

خوب: نسبت به آن یکی ظرف هم مسئله همین‌طور است،

پس: هر دو می‌شود شبهه وجوبیّه

حال از شما می‌پرسیم در شبهه وجوبیّه، احتیاط در فعل و یا در ترک؟

خواهید گفت: در فعل است.

می گوییم: پس احتیاط در این است که: با هر دو وضو بگیرد.

حال: اگر کسانی گفته‌اند که: از هر دو اناء اجتناب کن، بخاطر وجود نصّ است و نه بخاطر اینکه دوران بین المحذورین بوده و ترجیح جانب حرمت.

یعنی: اگر این دلیل خارجی نبود باز ما می گفتیم احتیاط در فعل است چون شبهه وجوبیه است حاصل بررسی امثله حضرات این است که:

اوّلا: در این مثال‌ها دوران بین المحذورین و ترجیح جانب الحرمهٔ وجود ندارد.

ثانیا: نباید مثال وضو را با نحن فیه مقایسه کنید. چرا که در وضوء که هر دو اناء را کنار می گذارید بخاطر وجود بدل است چرا که تیمم بدل از وضو است.

لکن در دوران بین المحذورین مثل دفن الکافر واجب او حرام که بدل وجود ندارد تا که هر دو طرف را کنار گذاشته به بدل عمل کنیم.

- از این گذشته: در مثال انائین مشتبهین اگر هر دو را کنار می گذاریم از جهت جانب الحرمهٔ نیست.

البتّه آنهایی که می گویند: جانب الحرمهٔ را ترجیح بدهید، در جایی این حرف را می‌زنند که ترجیح دادن جانب الحرمهٔ پایمال کننده واجب معلومی نباشد.

مثل: دفن کافر که یا واجب است یا حرام.

اگر در اینجا جانب حرمت را اختیار کنید واجب معلومی را پایمال نکرده‌اید بلکه شاید واجب محتملی را پایمال کرده باشید.

و حال آنکه: اگر هر دو اناء را در اینجا کنار بگذارید واجب معلومی را ترک کرده‌اید. چرا؟

زیرا: وقتی شما هر دو ظرف را کنار می گذارید، بخاطر اینکه یکی از آن دو حرام است، در حقیقت موافقت قطعیه با حرمت و مخالفت قطعیه با واجب کرده‌اید. چرا؟

چون یکی از دو ظرف پاک است و دیگری نجس.

ص: ۳۵۲

- آنکه پـاک است وضو بـا آن واجب است و آنکه نجس است وضوء بـا آن حرام. اگر هر دو را کنـار بگـذاری تـا حرمت را امتثال کرده باشی، موافقت قطعیّه با حرمت کرده‌ای، لکن با وجوب مخالفت قطعیه نموده‌ای.

و لـذا هیـچ‌کس در چنین جـایی نمی‌گویـد: جانب حرمت رجحان دارد بر جانب وجوب پس از این شـیخ اعظم می‌فرمایـد: حکم به اباحه که ناتمام بود، توقف هم که درست نیست، وجوه پنجگانه بر جانب حرمت را بررسـی کردیم و هیـچ‌یک را نپـذیرفتیم و دلیلی بر تعیین جانب حرمت در دوران بین المحذورین نیافتیم.

پس چه باید کرد؟

* اگر قائل به تخییر شویم، این تخییر چه قسم تخییری است؟

حال ما قبل از پاسخ به این سؤال باید بدانیم که سه قسم تخییر متصوّر است:

۱- تخییر ابتدایی:

یعنی: شما که نمی‌دانی دفن الکافر واجب است یا حرام دفعه اوّل مخیّر هستی که وجوب را اختیار کنی و یا حرمت را.

منتهی هریک را که اختیار نمودی تا آخر عمر بایـد به همین حکم عمل کنی و در دفعات بعد حق اختیار حکم دیگری را نداری. به چه دلیل؟

۱- به سبب قاعده احتیاط:

چرا که دوران بین المحـذورین مصـداقی از مصادیق دوران بین التعیین المختار و التخییر است. به چه دلیل؟ به این دلیل که: به فرض تخییر نمی‌دانیم که آیا تنها در واقعه اوّل مخیّر هستیم؟ و یا نه در وقایع بعدی هم مخیریم؟

۲- به سبب استصحاب المختار

یعنی: اگر مکلّف روز اوّل یک طرف مثلا وجوب را برگزید و در روز دوّم شکّ کرد که آیا حق دارد حکم دیروز را عوض کند یا نه؟

استصحاب می‌گوید: باید به همان حکمی که دیروز ملتزم شدی، امروز هم ملتزم باشی.

۳- اگر تخییر ابتدایی نباشد و ما هر روز قادر بر تغییر و عوض کردن حکم باشیم، این منجرّ می‌شود به مخالفت عملیّه تدریجیّه.

- مخالفت عملیّه تدریجیّه نیز ممنوع است.

پس: تخییر باید ابتدایی باشد.

حال: اگر از ابتدا ملتزم به احدهما الحکمین شدید و روی آن پابرجا ماندید، حد اکثر این است که: مخالفتش، مخالفت احتمالیّه است و نه قطعیّه عملیّه.

ص: ۳۵۳

نکته: این وجه سوم، همان وجه هفتم است که شیخ در وجوه مذکور متعرّض آن نشده بود.

یعنی: با همان دلیلی که جلوی اباحه را گرفتیم، در اینجا نیز جلوی تخییر استمراری را می گیریم.

لکن شیخ می‌فرماید: هیچیک از این وجوه سه گانه نیز دارای ارزش نمی‌باشد.

چرا؟ چون همین وجه اخیر که گفتیم اگر تخییر استمراری باشد منجرّ به مخالفت عملیّه تدریجیّه می‌شود خود فاقد اشکال است.

چرا؟ زیرا که تخییر می‌تواند روی التزام باشد. فی المثل:

امروز از این مجتهد تقلید می کنیم، روز دیگر از آن مجتهد، درحالی که این یکی می گوید: فلان عمل حرام است.

دیگری می گوید: خیر واجب است و این مطلب فاقد اشکال است، چرا که:

۱- امروز ملتزم می‌شوم به فتوای این مجتهد، فردا ملتزم می‌شوم به فتوای آن مجتهد و این اشکال ندارد.

۲- و یا در تعارض خبرین می‌توانیم یک روز ملتزم به این خبر باشیم، روز دیگر ملتزم به آن خبر.

۳- و یا در دوران بین المحذورین یک روز انگشت روی وجوب می گذاریم، روزی هم انگشت روی حرمت پس: مخالفت عملیّه تدریجیّه:

اگر منشأ آن اباحه باشد غلط است چون منجرّ به مخالفت عملیّه تدریجیّه می‌باشد و لذا نمی‌توانی یک روز انجام بدهی و یک روز ترک کنی. چرا که نمی‌توانی به چیزی ملتزم شوی.

و اگر منشأ آن التزام به احد الحکمین باشد اشکالی ندارد، چرا که استصحاب می کنیم و تا پایان عمر به آن ملتزم می‌مانیم.

سپس می گوید: این استصحاب المختار تعارض می کند با استصحاب التخییر، چرا که مختار آن عملی است که روز اوّل اختیار کردیم و حال آنکه تخییر شکّ و تردید است.

به عبارت دیگر:

یکی می گوید: استصحاب کن مختار را یعنی همان وجوب روز اوّل و یا همان حرمت روز اوّل را و دیگری می گوید خیر استصحاب کن تخییر را یعنی بگو من که روز اوّل تخییر داشتم، امروز و فردا و فرداها حالت تخییر را دارم.

- و امّا وجه اوّل شما که گفتید: احتیاط:

گفتید: در دار الامر بین التعیین و التخییر، احتیاط این است که تعیین المختار را بگیرید، لکن باید بدانید که:

ص: ۳۵۴

این مسئله یک مسئله عقلیه است و در مسئله عقلیه تردیدی پیش نمی‌آید، و شکی در مکلّف به پیش نمی‌آید تا احتیاج به احتیاط باشد.

بله: اگر دوران بین التعیین و التخییر در مسئله شرعیه پیش بیاید مثل: اطعام و صیام، باید گفت احتیاط جانب تعیین است.

لکن اینجا حاکم عقل است که یا بطور قاطع می‌گوید: وظیفه تو تعیین است، یعنی: الحکم المختار و یا بطور قاطع می‌گوید: وظیفه تو همیشه تخییر است.

حال از اینجا که این مسئله، عقلیه است و شکّ در مسئله عقلیه معنا ندارد باید بدانیم که آن استصحابات المختار و آن استصحاب التخییر نیز در اینجا بی‌معنا است و غلط، چرا که استصحاب مربوط به شک است.

خلاصه شیخ می‌فرماید: من نیز قائل به تخییر استمراری هستم لکن نه بخاطر استصحاب، بلکه بخاطر حکم عقل.

یعنی: همان عقل که بار اوّل به شما گفت: انت مخیر، همان عقل در بار دوم و سوم و دفعات بعد هم می‌گویند: انت مخیّر.

ص: ۳۵۵

متن:

المسألـة الثانيـة إذا دار الأـمر بين الوجوب و الحرمـة من جهـة إجمـال الـدليل إمّـا حكمـا، كالأـمر المردّد بين الايجـاب و التهديـد، أو موضوعا، كما لو أمر بالتحرّز عن أمر مردّد بين فعل الشيء و تركه.

فالحكم فيه كما فى المسألة السابقة.

ترجمه:

مسأله دوّم وقتی امر دائر است میان وجوب و حرمت بجهت اجمال نصّ

یا (این اجمال نصّ) حکمی است، مثل امر مردد میان ایجاب و تهدیـد و اینکه موضوعا مجمل است مثل: آنجایی که مولی امر نماید به تحرّز از یک چیزی که (آن چیز) مردد است میان انجامش و یا ترکش، که حکم در این مسئله همان است که در مسئله قبلی بود.

ص: ۳۵۶

متن:

المسألة الثالثة لو دار الأمر بين الوجوب و التحريم من جهة تعارض الأدلّة فالحكم هنا: التخيير، لإطلاق ادلّته(۱)، و خصوص بعض منها الوارد فى خبرين أحدهما أمر و الآخر نهى(۲).

خلافا للعلّامة رحمه اللّه فى النهاية(۳) و شارح المختصر(۴) و الآمدى(۵)، فرجّحوا ما دلّ على النهى، لما ذكرنا سابقا، و لما هو أضعف منه.

و فى كون التخيير هنا بدويّا، أو استمراريّا مطلقا أو مع البناء من أوّل الأمر على الاستمرار، وجوه تقدّمت، إلّا أنّه قد يتمسّك هنا للاستمرار بإطلاق الأخبار.

و يشكل: بأنّها مسوقة لبيان حكم المتحيّر فى أوّل الأمر، فلا تعرّض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما.

نعم، يمكن هنا استصحاب التخيير، حيث إنّه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار.

إلّا أن يدّعى: أنّ موضوع المستصحب أو المتيقّن من موضوعه هو المتحيّر، و بعد الأخذ بأحدهما لا تحيّر، فتأمّل. و سيتّضح هذا فى بحث الاستصحاب، و عليه: فاللازم الاستمرار على ما اختار، لعدم ثبوت التخيير فى الزمان الثانى.

۱- الوسائل ۱۸: ۷۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۹ و ۴۰.

۲- الوسائل ۱۸: ۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۴.

۳- نهاية الوصول(مخطوط): ۴۶۰.

۴- شرح المختصر الأصول: ۴۸۹.

۵- الاحكام للآمدى ۴: ۲۵۹.

ص: ۳۵۷

ترجمه:

مسئله سوم اگر امر دائر شود میان وجوب و حرمت به خاطر تعارض نصّین (حکم چیست؟)

اشاره

(دلیل بر حکم به تخییر در تعارض نصّین)

حکم در اینجا تخییر است به دلیل اطلاق ادلّه (در) متعارضین (که شامل دوران بین المحذورین هم می‌شود)، و به دلیل خصوص برخی از اخبار که وارد شده‌اند (در حل مسأله) دو خبر (متعارض) که یکی از آن دو امر (می کند) و دیگری نهی.

برخلاف علّامه رحمه اللّه در نهایهٔ و شارح مختصر و جناب آمدی که (در ما نحن فیه با تخییر مخالفت کرده‌اند).

و لذا: ترجیح داده‌اند که خبری را که دلالت بر نهی (و جانب حرمت) دارد و (این) به خاطر آن مطلبی است که سابقا (در نفی این مسئله) گفته‌ایم، و به خاطر یک وجه ششمی است که ضعیف‌تر از وجوه قبلی است (و آن این است که می گویند: امر قوی الدلالهٔ است و یا نهی؟ می گویند: نهی قوی الدلالهٔ است. چرا؟

زیرا نهی ترک طبیعت را می‌خواهد و ترک الطبیعهٔ لا_ تحصل الّا بترک جمیع افراده و حال آنکه امر ایجاد طبیعت را می‌خواهد و ایجاد الطبیعه یحصل بایجاد فرد واحد.

حال: در اینکه آیا این تخییر (در اذن فتخیر)، تخییر ابتدایی است و یا استمراری مطلقا است و یا بنائش از اوّل امر بر استمرار بوده است، وجوه (سه گانه‌ای است) که گذشت، جز اینکه در اینجا گاهی به اصالهٔ الاطلاق (که از اصول لفظیه است) تمسّک می‌شود.

اشکال شیخ به بیان مذکور

این رأی دارای اشکال است، چرا که اخبار تخییر سوق داده شده است برای بیان حکم (آن فرد) متحیّر و سرگردان در اوّل بار. و لذا متعرض حکم آن شخص پس از اخذ به احدهما نشده است.

بله، استصحاب التخییر در اینجا ممکن است ازآن‌جهت که (این استصحاب التخییر) به حکم شارع ثابت شده است، مگر اینکه کسی ادعا بکند که موضوع مستصحب (یعنی: تخییر) و یا قدر متیقن از موضوع تخییر، همان (فرد) متحیّر است و حال آنکه، پس از اخذ به احدهما (دیگر) متحیّر نیست.

پس: بیندیش (که با این چیزها موضوع عوض نمی‌شود) و این مطلب در بحث استصحاب توضیح داده می‌شود. پس لازم این شد که (انسان) روی آن حدیثی که اختیار کرده است مستمر بماند به دلیل عدم ثبوت تخییر در زمان دوم.

ص: ۳۵۸

(تشریح المسائل)

* دومین مسئله از مسائل اربعه مطلب سوم یعنی دوران بین المحذورین و یا اصالهٔ التخییر چیست؟

دوران میان وجوب و حرمت است لکن به دلیل اجمال نصّ.

یعنی: نصّی از جانب شارع وارد شده است لکن مجمل است و امرش دائر میان وجوب و حرمت می‌باشند. و لذا منشا شبهه همین اجمال نصّ است.

* اجمال نصّ از چه ناحیه‌ای است؟

۱- گاهی از ناحیه لفظی است که دلالت بر حکم دارد. مثل: اعملوا ما شئتم.

که: مولی امر فرموده به چیزی، لکن من نمی‌دانم که آیا این امر، ایجابی بوده و دلالت دارد بر وجوب متعلّق و یا تهدیدی است و در مقام تهدید بر فعل است.

۲- و گاهی از ناحیه لفظی است که دلالت بر موضوع حکم دارد. مثل: تحرّز عن رغبهٔ النکاح که مولی امر فرموده و لکن من نمی‌دانم که رغبت بعنوان موضوع حکم، به‌معنای میل است تا معنایش این باشد که از میل به نکاح دوری کن و یا به‌معنای اعراض است تا معنایش این باشد که بپرهیز از ترک نکاح.

حال: اگر رغبت به‌معنای میل باشد دال بر حرمت نکاح است و اگر به‌معنای اعراض باشد دال بر وجوب نکاح است، لکن چون نصّ مجمل است امر بر ما مشتبه است.

سؤال این است که: در اینجا چه باید کرد؟

* شیخ اعظم رحمه اللّه چه پاسخی به این سؤال می‌دهد؟

می‌فرماید: اجمال نصّ ملحق به فقدان نصّ است، یعنی: ادله‌ای که در آنجا آمد در اینجا نیز هست و لذا آنچه در آنجا مختار ما بود در اینجا نیز مختار ماست.

* سومین مسئله از مسائل اربعه دوران بین المحذورین چیست؟

دوران میان وجوب و حرمت است به جهت تعارض نصّین، فی المثل:

دو حدیث از حضرات معصومین علیهم السّلام رسیده است که یکی دلالت دارد بر اینکه دفن میّت کافر واجب است و دیگری دلالت دارد بر اینکه حرام است.

و لذا این تعارض باعث شده است که امر بر ما مشتبه شود و ندانیم که دفن میّت کافر در اسلام واجب است یا حرام؟ حال سؤال این است که در اینجا چه باید کرد؟

* مراد از (فالحکم هنا: التخییر ... الخ) چیست؟

نظر جناب شیخ اعظم است مبنی بر اینکه فتوای ما در تعارض نصّین، تخییر است.

ص: ۳۵۹

* مراد از (لاطلاق ادلّته، و خصوص بعض منها ...) چیست؟

این است که: در باب متعارضین، اخبار فراوانی وجود دارد که معروف به اخبار علاجیّه‌اند.

لکن این اخبار بر دو دسته‌اند:

۱- یک دسته به دلیل اطلاقشان شامل ما نحن فیه می‌شوند که تعارض به نحو امر و نهی است.

۲- و یک دسته اصلا موردشان ما نحن فیه است بدین معنا که:

از امام علیه السّلام سؤال می‌کنند که ای پسر رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله دو خبر از شما رسیده که یکی امر می‌کند به فلان عمل و دیگری نهی می‌کند از آن، تکلیف ما چیست و چه باید کرد؟

حضرت فرمان به تخییر داده است.

* پس مراد از (خلافا للعلّامهٔ رحمه اللّه فی النهایهٔ، و ...) چیست؟

این است که: در مقابل قول مشهور، از جمله خود شیخ، جناب علامه رحمه اللّه و برخی دیگر مدّعی هستند که قول به تخییر مربوط به مواردی است که متعارضین، متساویین بوده و هیچ‌یک نسبت به دیگری رجحان نداشته باشد.

و حال آنکه در ما نحن فیه، خبری که دلالت بر نهی و حرمت دارد، مرجّح داشته و معیّنا باید بدان ملتزم شده و عمل را ترک نماییم.

* مراد از (لما ذکرنا سابقا ...) چیست؟

اشاره به همان ادلّه خمسه است که قائلین به تعیین حرمت در مسئله اوّل داشتند که در اثبات مدّعای فوق نیز به این ادلّه تمسّک شده است.

* پس مراد از (و لما اضعف منه) چیست؟

دلیل دیگری است علاوه بر ادلّه پنج‌گانه مذکور در اثبات مدّعای مزبور که ضعیف‌تر از آن ادلّه است مبنی بر اینکه:

دلالت نهی قوی‌تر است از دلالت امر، چرا که نهی دلالت بر استمرار و تکرار دارد.

یعنی: ترک عمل در هر واقعه‌ای و هر زمانی.

در حالی که امر دلالت دارد بر ایجاد طبیعت آنهم برای یک بار. و لذا: هریک از امر و نهی که دلالهٔ اقوی باشد آن مقدّم است و نهی دلالهٔ اقوی از امر است. پس: نهی مقدّم بر امر است.

* چه پاسخی به دلیل فوق داده می‌شود؟

گفته می‌شود که در این جهت هیچ فرقی میان امر و نهی وجود ندارد. چرا؟

زیرا: مدلول امر ایجاد طبیعت و مدلول نهی ترک ایجاد و اعدام آن است.

ص: ۳۶۰

* پس امر و نهی از چه جهت باهم متفاوت‌اند؟

از جهت لوازم عقلی. چرا؟- زیرا: عقل:

۱- در جانب ایجاد می‌گوید: الطبیعهٔ توجد بوجود فرد واحد و این ربطی به مدلول مطابق امر ندارد.

۲- و در جانب اعدام می‌گوید: الطبیعهٔ تنعدم بانعدام جمیع افراده که این مطلب هم ربطی به مدلول نهی ندارد.

حاصل مطلب اینکه: وجهی برای ترجیح جانب نهی بر جانب امر نیست و حکم همان تخییر است.

* مراد از (و فی کون التخییر هنا بدویّا، او استمراریّا ...) چیست؟

این است که: علی القول به تخییر باز این سؤال مطرح است که آیا این تخییر، ابتدایی است یا استمراری؟ اگر استمراری است، مطلقا است یا بشرط البناء من اوّل الامر علی استمرار و بقاء بر حکم مختار؟ حال: تمام احتمالاتی که در فقدان نصّ و اجمال نصّ مطرح بود در اینجا نیز مطرح است.

جز اینکه یک امتیاز در ما نحن فیه یعنی تعارض نصین وجود دارد.

* مراد از (الّا انّه قد یتمسّک هنا للاستمرار باطلاق الاخبار) چیست؟

بیان همان امتیاز مورد نظر است مبنی بر اینکه برخی مدّعی شده‌اند که:

تخییر در ما نحن فیه یعنی تعارض نصّین یک تخییر استمراری است و نه ابتدایی. و در اثبات این مدّعی به اطلاق اخبار تخییر استدلال نموده‌اند به این معنا که اخبار تخییر به قول مطلق فرموده‌اند: در متعارضین شما مخیّر هستید.

و لذا وقایع از اوّل تا انتها و همیشه مشمول این اطلاق هستند.

* مراد از (و یشکل: بانّها مسوّقهٔ لبیان حکم المتحیّر فی اوّل الامر، ...) چیست؟

اشکالی است که شیخ بر این اطلاق وارد کرده است مبنی بر اینکه:

این اخبار مجمل هستند و نه مطلق، یعنی: در مقام بیان این مطلب هستند که اگر به واقعه‌ای مثل دفن میّت برخوردید و در رابطه با آن به دو دسته از روایات متعارض برخوردید و در تشخیص وظیفه خود مردّد و متحیّر شدید، تکلیف شما تخییر است.

یعنی: به هر طرف که خواستید اخذ و عمل نمایید و لکن آیا پس از اخذ به یک طرف و رفع حیرت در وقایع بعدی نیز مخیّر هستید و یا می‌توانید معیّنا به همان حکم مختار عمل کنید؟

* خود شیخ چه پاسخی به سؤال مزبور می‌دهد؟

می‌فرماید: این معنا که پس از اخذ به یک طرف و رفع حیّرت باز هم مکلّف مخیّر باشد و یا اینکه بتواند معیّنا همان رأی مختار را عمل کند از اخبار تخییر بدست نمی‌آید بلکه قدر متیقن در اخبار مزبور این است

ص: ۳۶۱

که تنها وظیفه مکلّف را در بدو امر روشن می کند، و لذا قابل استدلال نیستند.

* پس مراد از (نعم، یمکن هنا استصحاب التخییر؛ حیث انّه ثبت بحکم الشارع ...) چیست؟

این است که: بله ممکن است کسی بگوید:

حکم واقعه اولیّه را اخبار تخییر روشن می کند لکن وقتی مکلّف نسبت به وقایع بعدی در بقاء تخییر شکّ می کند استصحاب می کند تخییر را.

حال: در اینجا دیگر شما نمی‌توانید اشکال کنید که در مستقلات عقلیه و مواردی که عقل حاکم است جای استصحاب نیست.

چرا؟

زیرا: بنا بر فرض در متعارضین، شارع حاکم به تخییر است و اگر ما شک کنیم در بقاء حکم شرعی جای استصحاب هست.

و گرنه مقتضای قاعده عقلی، تساقط و یا توقف بود.

بنابراین: با استصحاب تخییر و با اخبار تخییر، فتوای به تخییر استمراری می‌دهیم.

* پس مراد از (الّا ان یدّعی: ان موضوع المستصحب او ...) چیست؟

این است که: شاید به دنبال پاسخ مذکور کسی بگوید:

اینجا جای استصحاب نیست چرا که یکی از شرایط استصحاب وحدت موضوع است که در اینجا به دلیل عوض شدن موضوع وجود ندارد. چرا؟ زیرا مستصحب ما که تخییر است موضوعش:

۱- یا عنوان المتحیّر است که با اخذ به یک طرف، تحیّر از بین می‌رود و دیگر بقاء ندارد.

۲- و یا عنوان المکلّف است که قدر متیقّن از آن، المکلّف المتحیّر است که با اخذ به یک طرف، دیگری از بین می‌رود.

سپس: قید موضوع از بین رفته و دیگر جای استصحاب نیست.

* حاصل مطلب در (فتأمل) چیست؟

اشاره شیخ است به این مطلب که:

اوّلا: موضوع مستصحب، پس از اخذ نیز باقی است، چرا که متحیّر یعنی کسی که نمی‌داند حکم واقعی او وجوب است و یا حرمت؟ پس از اخذ به یک طرف نیز، معیّنا نمی‌داند حکم واقعی کدام طرف است.

ثانیا: موضوع در باب استصحاب عرفا باید باقی باشد و نه با دقت فلسفی

* منظور از (فاللازم الاستمرار علی ما اختار ...) چیست؟

این است که: به فرض که به دلیل عوض شدن موضوع نتوانیم حکم تخییر را در اینجا استصحاب

ص: ۳۶۲

کنیم، باز نوبت می‌رسد به استصحاب حکم مختار که اصل مسبّبی باشد و این اصل مثبت تخییر ابتدایی است و نه استمراری.

* حاصل و خلاصه مسأله دوم به زبان ساده چیست؟

اوّلا: دوران میان دو محذور بخاطر اجمال نصّ است.

ثانیا: اجمال گاهی مربوط به آن لفظی است که یدلّ علی الحکم و گاهی مربوط به آن لفظی است که یدلّ علی الموضوع.

در اینجا نیز:

۱- گاهی لفظی که دلالت بر حکم دارد اجمال دارد مثل اینکه:

پدری به فرزندش بگوید: فلان کار را انجام بده، در حالی که فرزند نمی‌فهمد که این امر ایجابی است و یا تهدیدی؟

اگر این امر برای ایجاب و انجام باشد می‌شود واجب و اگر برای تهدید باشد می‌شود حرام و لذا صیغه افعل نزد این فرزند عند الوجوب و الحرمهٔ مجمل شده است.

۲- و گاهی لفظی که دلالت بر موضوع دارد مجمل است، فی المثل: مولی فرموده: تحرّز رغبهٔ النکاح خوب رغبهٔ در اینجا به چه معناست؟ آیا به‌معنای اعراض است و یا به معنای تمایل است؟

باید بدانیم که:

اگر رغبهٔ تقدیرا با حرف (عن) متعدی بشود به‌معنای اعراض است و چنانچه با (فی) متعدی بشود به معنای میل است.

به عبارت دیگر: رغبهٔ فیه یعنی مایل شدن به آن و رغبهٔ عنه: یعنی اعرض عنه حال: اگر رغبهٔ به‌معنای مال باشد، حرمت را می‌رساند و چنانچه به‌معنای اعراض باشد وجوب را.

چرا؟

زیرا: وقتی مولی می‌گوید: تحرّز بکن از اعراض نکاح معنایش این است که: ازدواج بکن.

و اگر بفرماید تحرز بکن از میل به نکاح معنایش این است که: ازدواج نکن.

پس: این لفظ رغبهٔ از نظر وجوب و حرمت عند المکلّف مجمل می‌شود.

و لذا: وقتی انسان به خاطر اجمال الخطاب مردد شد بین الوجوب و الحرمهٔ چه باید کرد؟

می‌گوییم: هر پاسخی که در مسأله اوّل دادیم در اینجا نیز همان پاسخ را می‌دهیم فراجع.

* حاصل و خلاصه مسأله سوم چیست؟

اوّلا: مسأله مربوط به آنجایی است که امر دائر است میان وجوب و حرمت لکن به جهت تعارض نصّین

ص: ۳۶۳

فی المثل: نصّی از امام علیه السّلام نقل شده دالّ بر اینکه دفن الکافر واجب است و خبر دیگری از ایشان رسیده که دفن الکافر حرام. حال در اینجا چه باید کرد؟

می گوییم: هیچیک از اقوال اباحه، توقف و تعیین الحرمهٔ معنا ندارد.

اگر بپرسید چرا؟

می گوییم: ائمه علیهم السّلام تکلیف مکلّف را در این گونه موارد با دستور خود مشخص فرموده‌اند.

اگر پرسید چه دستوری داده‌اند؟

می گوییم فرموده‌اند: اذن فتخیر، هریک را که خواستی اختیار کن و عمل کن.

اگر بپرسید این تخییر ابتدایی است یا نه؟ استصحاب المختار مطلقا است و یا استمراری به شرط البناء و یا اینکه بستگی به نیّت دارد؟

در پاسخ شما می گوییم: هر سه مورد در اینجا جاری می‌شود و لکن یک تفاوت عمده‌ای که در مسأله اوّل و دوّم با این مسئله وجود دارد این است که: تخییر در آنجا عقلی بود و در اینجا شرعی.

چرا که امام فرموده اذن فتخیّر. و لذا از جهات مختلفی با تخییر عقلی تفاوت پیدا می کند. چگونه؟

بدین صورت که:

در تخییر عقلی، استصحاب معنا نداشت و حال آنکه در اینجا می‌توان از اطلاقات و استصحابات استفاده نمود.

حال: اگر کسی بگوید، من می‌خواهم بدون استفاده از اصول عملیه، از اصول لفظیه استفاده کنم چه باید بکنم؟

فی المثل:

۱- امام فرموده: اذن فتخیّر و حال آنکه من نمی‌دانم دفعه اوّل مخیّر هستم و یا همیشه مخیر هستم.

به او می گوییم: اصالهٔ الاطلاق جاری کن.

۲- مولی به عبدش گفته: اعتق رقبهٔ، و عبد نمی‌داند رقبه مؤمنه مراد مولی است و یا مطلق رقبه؟

به او می گوییم: اصالهٔ الاطلاق جاری کن.

۳- اگر شما بگویید من می‌خواهم استصحاب تخییر جاری کنم، به او می گوییم: همان تخییری که امام دستورش را داده جاری کن.

پس: هم می‌توان اصالهٔ الاطلاق را جاری نمود و هم استصحاب التخییر را.

* اگر بپرسید نظر شیخ راجع به بیانات فوق چیست؟

می گوییم: شیخ نه اصالهٔ الاطلاق را در اینجا پذیرفته و نه استصحاب التخییر را.

ص: ۳۶۴

اگر بپرسید چرا؟ به شما می گوییم:

۱- اصالهٔ الاطلاق را نپذیرفت چرا که می گوید فرموده امام است و نه مطلق بدین معنا که دو حدیث به دست فردی رسیده بود درحالی که متحیّر مانده و سرگردان شده بود که چگونه به این دو حدیث متعارض عمل کند و لذا خدمت امام رسید و امام در پاسخ به او فرمود: اذن فتخیّر امّا پس از اینکه او احدهما را اختیار نمود حیرت و سرگردانیش برطرف شد.

حال سؤال این است که: آیا خطاب امام که رفع سرگردانی از این شخص نمود، شامل افراد غیر سرگردان هم می‌شود؟ شیخ می گوید: معلوم نیست که امام همه را مورد خطاب قرار داده باشد، شاید فقط همان فرد مورد نظرشان بوده.

۲- استصحاب التخییر را نپذیرفت، چرا که می گوید: موضوع در اینجا عوض شده است، زیرا فرد مزبور ابتدا سرگردان بود لکن پس از اخذ به احدهما از سرگردانی خارج شد و حالتا دیگر او نیست.

حال: وقتی فرد به‌عنوان موضوع حالتش عوض شده چگونه می‌شود استصحاب را جاری نمود.

البته: در پایان می‌فرماید:

وظیفه این مکلّف استصحاب المختار است که در تشریح المسائل آمده است.

ص: ۳۶۵

متن:

المسألة الرابعة لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة اشتباه الموضوع

و قد مثّل بعضهم له باشتباه الحليلة الواجب وطؤها- بالأصالة، أو لعارض من نذر أو غيره- بالأجنبيّة، و بالخلّ المحلوف على شربه المشتبه بالخمر.

و يرد على الأوّل: أنّ الحكم فى ذلك هو تحريم الوطء، لأصالة عدم الزوجيّة بينهما، و أصالة عدم وجوب الوطء.

و على الثانى: أنّ الحكم عدم وجوب الشرب و عدم حرمته، جمعا بين أصالتى الإباحة و عدم الحلف على شربه.

و الأولى: فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدول و حرم إكرام الفسّاق و اشتبه حال زيد من حيث الفسق و العدالة.

و الحكم فيه كما فى المسألة الأولى: من عدم وجوب الأخذ بأحدهما فى الظاهر، بل هنا أولى، إذ ليس فيه اطّراح لقول الإمام عليه السّلام، إذ ليس الاشتباه فى الحكم الشرعىّ الكلىّ الّذى بيّنه الإمام عليه السّلام، و ليس فيه أيضا مخالفة عمليّة معلومة و لو إجمالا، مع أنّ مخالفة المعلوم إجمالا فى العمل فوق حدّ الإحصاء فى الشّبهات الموضوعيّة.

هذا تمام الكلام فى المقامات الثلاثة، أعنى دوران الأمر بين الوجوب و غير الحرمة، و عكسه، و دوران الأمر بينهما.

و أمّا دوران الأمر بين ما عدا الوجوب و الحرمة من الأحكام، فيعلم بملاحظة ما ذكرنا.

و ملخّصه: أنّ دوران الأمر بين طلب الفعل أو الترك و بين الإباحة نظير المقامين الأوّلين، و دوران الأمر بين الاستحباب و الكراهة نظير المقام الثالث. و لا إشكال فى أصل هذا الحكم، إلّا أنّ إجراء أدلّة البراءة فى صورة الشكّ فى الطلب الغير الإلزامىّ- فعلا أو تركا- قد يستشكل فيه، لأنّ ظاهر تلك الأدلّة نفى المؤاخذة و العقاب، و المفروض انتفاؤهما فى غير الواجب و الحرام، فتدبّر.

ص: ۳۶۶

ترجمه:

مسأله چهارم دوران بین المحذورین به جهت اشتباه موضوع

اگر امر دائر شود میان وجوب و حرمت به خاطر مشتبه بودن موضوع و مثال زده‌اند برخی از مشهور در (تبیین) شبهه موضوعیه:

۱- زوجه‌ای را که آمیزش با او یا به وجوب اصلی (در هر چهار ماه) و یا به وجوب عرضی بخاطر قسم و یا نـذر به زنی که اجنبیه و نامحرم است.

(و لکن بر فرد مشتبه است که آیا این زن حلیله اوست تا مباشرت با او واجب باشد یا نه؟)

۲- و به سرکه‌ای که بر شرب آن قسم خورده شده و (اکنون) مشتبه به خمر است.

ایراد و اشکال شیخ به امثله مشهور

و ایراد وارد می‌شود:

۱- بر مثال اوّل: به اینکه: حکم در اینجا به دلیل اصل عدم علقه زوجیت بین این دو نفر تحریم آمیزش و مباشرت است.

۲- و بر مثال دوم به اینکه: حاکم در اینجا عـدم وجوب شـرب و عـدم حرمت آن است، به خاطر جمع دو اصل اصالـهٔ الاباحه و عدم تعلق سوگند به شـرب خمر (یعنی الاصل عدم تعلق الحلف بشـرب الخمر که با این اصل، احتمال وجوب برداشـته می‌شود و با اصالهٔ الاباحه، احتمال حرمت شرب از ناحیه خمریت آن مرتفع می‌شود).

و سـزاوارتر فرض این مثـال است در جائی که اکرام علمای عادل واجب و اکرام دانشـمندان فاسق حرام است، و حال آنکه حال زید از جهت فسق و عـدالت (بر مکلّف) مشـتبه است و حکم در این مسـئله، همانند حکم در مسـئله اوّل است، که اخذ به یک طرف (بر ما) واجب نیست.

بلکه در اینجـا اولی است (که یـا ملتزم به ابـاحه شویم و یـا به توقف) چرا که در ما نحن فیه طرح قول امام هم وجود نـدارد، چرا که شک و تردیدی در حکم کلّی شرعی که امام علیه السّلام آن را بیان فرموده وجود ندارد.

و همچنین مخـالفت عملیه بـا معلوم بالاجمـال نیز (در اینجـا) پیش نمی‌آیـد در صورتی که مخالفت با معلوم بالاجمال در عمل و در باب شبهات موضوعیه فراوان و غیر قابل شمارش است.

این بود تمام کلام در مطالب سه‌گانه یعنی: دوران الامر میان وجوب و غیر حرمت و عکس آن و دوران امر میان وجوب و حرمت.

ص: ۳۶۷

و امّا دوران امر میان غیر وجوب و غیر حرمت از سایر احکام (یعنی: کراهت و اباحه) با ملاحظه و دقت در آنچه گفته شد، معلوم می‌شود.

و خلاصه (حکم) آن این است که:

۱- دوران الامر میان طلب فعل (استحباب) و بین الاباحهٔ مثل دوران میان وجوب و غیر حرمت است.

۲- و دوران الامر میان استحباب و کراهت مثل دوران میان وجوب و حرمت است.

و اشکالی در اصل این حکم وجود ندارد (یعنی: همان‌طور که اصالهٔ البراءهٔ در آن موارد نسبت به وجوب یا حرمت جاری می‌شد، در این موارد هم نسبت به استحباب و کراهت جاری می‌شود).

جز اینکه: اجزاء ادلّه برائت در صورت شکّ در طلب غیر الزامی مبتلا به اشکال است چرا که ادلّه برائت برای نفی مؤاخذه و عقاب جاری می‌شوند. درحالی‌که فرض بر این است که: اصلا مؤاخذه و عقاب در غیر واجب و حرام منتفی است.

پس: اندیشه کن.

ص: ۳۶۸

(تشریح المسائل)

* چهارمین مسئله از مسائل اربعه دوران بین المحذورین چیست؟

دوران امر میان وجوب و حرمت است و منشا این دوران هم امور خارجیه است و نه خطاب شارع.

* مراد از (و قد مثّل بعضهم له باشتباه الحلیهٔ الواجب وطؤها ...) چیست؟

ذکر مثالی است از مشهور در تبیین شبهه موضوعیّه مبنی بر اینکه:

مردی یا به وجوب اصلی که هر چهار ماه یک‌بار حق همسر است و یا به وجوب عرضی که قسم خورده و یا نذر کرده با زوجه‌اش جماع کند، حال این مطلب بر او واجب شده است، و لکن با زنی برخورد می‌کند که شکّ دارد آیا حلیله اوست تا مجامعت با او واجب باشد؟ و یا اجنبیّه است تا مجامعت با او حرام باشد؟

این دوران میان وجوب و حرمت است و شبهه هم موضوعیّه می‌باشد.

* مراد از (و یرد علی الاوّل: انّ الحکم فی ذلک هو تحریم الوطء لاصالهٔ عدم الزوجیّهٔ ...) چیست؟

این است که: مثال مذکور باطل است. چرا؟

زیرا با وجود اصلی موضوعی حاکم در اینجا نوبت به اصول حکمیّه نمی‌رسد.

* اصل موضوعی حاکم در اینجا چیست؟

اصل عدم علقه زوجیت میان این مرد و آن زن است.

به عبارت دیگر:

۱- اصل عدم علقه زوجیت میان این مرد و آن زن در اینجا حاکم است.

۲- شک در وجوب یا حرمت وطی نیز مسبّب از شکّ در وجود و عدم این علقه زوجیّت است.

پس: بلا تردید جماع با این زن حرام است.

* مراد از (و علی الثانی: انّ الحکم عدم وجوب الشّرب و عدم حرمته، ...) چیست؟

دلیل بر ردّ دومین مثال مشهور در تبیین شبهه موضوعیّه است مبنی بر اینکه:

۱- می‌دانیم که شرب خمر در اسلام حرام است.

۲- گاهی شرب سرکه بواسطه نذر و قسم و یا ... واجب می‌شود.

حال:

۱- کسی قسم خورده که سرکه بنوشد.

۲- در خارج به مایعی برمی‌خورد لکن تردید می‌کند که آیا این مایع سرکه است تا شرب آن بر او واجب باشد و یا خمر است تا که شربش حرام باشد، می‌ماند که چه کند؟

این دوران میان وجوب و حرمت بوده و شبهه موضوعیّه نام دارد.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱ ۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹